12.17.07.

Library of the Theological Seminary

PRINCETON, N. J.

Division BS2555

Section 4 C85

LES
ÉVANGILES
ET L'HISTOIRE

Paris. — Imp. E. Capiomont et V. Renault, rue des Poitevins, 6.

LES

ÉVANGILES

ET L'HISTOIRE

PAR

PIERRE-VICTOR

DOCTEUR ÈS LETTRES

V. Courdaveaux

PARIS

G. CHARPENTIER, ÉDITEUR

13, RUE DE GRENELLE-SAINT-GERMAIN, 13

1879

Tous droits réservés.

PRÉFACE

La pensée qui m'a fait écrire ce livre est essentiellement politique.

Les études dont il est sorti avaient été entreprises pour moi seul. Mon unique but, en les commençant, était de savoir définitivement à quoi m'en tenir sur un problème qui *intéresse tout homme venant dans le monde ;* et, si l'intérêt de la question était demeuré individuel, comme cela aurait dû être, jamais probablement l'idée ne me fût venue de livrer au public le résultat de mes recherches. Je rends pleine justice aux vertus que le catholicisme inspire, quoiqu'il ait le tort de s'en croire le promoteur unique ; et, fondées ou non, les consolations qu'il donne aux âmes souffrantes leur sont un trop grand allègement pour que le désir m'eût pris de les ôter à personne. Si donc les

choses fussent restées dans leur état normal, je me serais borné vraisemblablement au fruit personnel que j'avais tiré de ces études : à la conviction, de plus en plus affermie en moi, que la religion, respectable à tant de titres, mais dont tant d'enseignements choquent ma raison, ou sont chaque jour dans une opposition plus sensible avec les progrès de la science, ne repose d'autre part sur une aucune preuve historique sérieuse. D'individuelle, malheureusement, la question aujourd'hui est devenue sociale. Le clergé, qui n'a jamais su pardonner au pays le grand affranchissement de 89, marche plus ouvertement que jamais à une contre-révolution, dont les droits de la religion sont le prétexte, comme sa vérité en serait la seule excuse. Dans cette situation, j'ai cru qu'il était du devoir de quiconque appartient à la cause libérale de mettre au service de son parti les armes qu'il pouvait avoir en mains ; et voilà pourquoi j'ai écrit et je publie ce livre. Je l'ai écrit, je ne dirai pas sans passion (nul ne me croirait), mais *honnêtement* et *loyalement*, sans altérer d'un *iota* les faits que j'avais devant moi, sans répandre la moindre ombre sur ce qui pouvait être favorable à mes adversaires. J'espère

aussi que je n'en aurai froissé aucun par mes façons de dire, si violemment que mes idées heurtent les leurs. J'ai de vieux amis et de chers souvenirs dans le camp opposé (puisque camp il y a) ; je n'ai pas écrit une seule ligne sans penser à eux ; et, aux sources reculées où je suis presque constamment remonté, j'étais assuré de ne trouver devant moi personne de vivant à combattre individuellement. Si quelque expression blessante pourtant m'était échappée dans l'entraînement de la discussion, à l'endroit d'un parti ou à l'endroit d'un homme, je la désavoue ici d'avance.

Le respect de ses adversaires est la première loi de toute discussion sérieuse.

Nota. — Une partie des chapitres qui composent ce volume ont paru en articles détachés dans le journal *le XIX^e siècle* et dans la *Revue indépendante du Nord*. Je reprends mon bien où je l'avais mis, quelque usage que d'autres aient pu en faire déjà.

PREMIÈRE PARTIE

LES TÉMOIGNAGES HISTORIQUES

CHAPITRE PREMIER

POSITION DE LA QUESTION

Pour qui sait aller au fond des choses, sous tous nos débats politiques d'aujourd'hui, s'agite une seule question, le maintien de nos libertés modernes contre les empiétements toujours croissants du clergé. Être ultramontain ou libéral, voilà le dilemme politique à cette heure; et, en face de la position que les anciens partis ont prise dans le débat, il est bien permis d'ajouter qu'être libéral aujourd'hui, c'est être républicain.

Lisez les mandements de la plupart des évêques, les articles des journaux du parti, les déclarations des comités catholiques; recueillez les paroles qu'on laisse tomber imprudemment du haut de la chaire, ou les revendications qu'on apporte fièrement à la tribune; calculez tout le terrain que le clergé a gagné depuis dix ans; songez à l'aide qu'il a trouvée et qu'il trouve chaque jour dans les monarchistes de toute nuance, et essayez de conserver encore quelque illusion sur la vraie nature du pro-

blème. Malgré les dénégations des habiles, c'est bien entre la théocratie et nos libertés modernes qu'est la lutte; et la République est le seul défenseur résolu de ces libertés, comme seule aussi elle en est l'expression logique. Ce que l'Église veut, c'est la soumission de la société au *Syllabus;* et royauté légitime, dynastie d'Orléans, ou Empire, tout lui est bon, pourvu qu'il y ait au-dessus de la France un bras fort qui la tienne courbée sous le clergé. Ce que l'Église veut, c'est que, par tel premier serviteur ou par tel autre, le Pape commande en maître à notre organisation civile; qu'il régente haut la main nos assemblées politiques, et qu'il détermine de son chef les lois qu'elles doivent conserver ou détruire. Ce que l'Église veut, c'est que ses intérêts redeviennent les intérêts mêmes de l'État, et ses lois à elle ses lois à lui; que tout ce que nous avons conquis de garanties contre elle en 89, que tout ce qui fait, tout ce qui assure vis-à-vis d'elle l'indépendance de la société laïque, disparaisse de nos Codes; que la liberté de conscience surtout, cette mère de toutes les autres, en soit effacée, comme le principe de toute pestilence; que l'éducation tout entière soit remise entre les mains du clergé, ou sous sa férule au moins, depuis le bas jusqu'en haut; que toute facilité lui soit donnée pour rétablir les biens de mainmorte; que les registres de l'état civil lui soient rendus; qu'il n'y ait pas un de nos actes, pas un des moments de notre vie pu-

blique ou privée, où nous ne soyons sous sa dépendance absolue, comme au moyen âge, avec cette aggravation encore, que la suppression de toutes les libertés de l'Église gallicane aura rivé d'un peu plus près la chaîne.

Voilà ce que veut l'Église, et ce pourquoi elle trouve depuis huit ans le concours, plus ou moins franc, plus ou moins complet, de tous les partis monarchiques.

Quels sont donc ses titres, à l'appui de pareilles prétentions? Sur quoi repose ce droit qu'elle revendique, de nous reprendre ces conquêtes de 89, pour lesquelles nos pères ont versé le meilleur de leur sang? Toute la question politique est là, pour ne rien dire de la question sociale.

Ces titres de l'Église, s'ils existaient, ne pourraient être que la vérité de la doctrine qu'elle est chargée d'enseigner; et ainsi la vérité du catholicisme devient la question politique par excellence; en même temps que la première obligation de l'Église, pour établir ses droits à la domination sociale, est de démontrer d'abord cette vérité.

Or, sur le terrain de la politique, il n'y a nul lieu à ces atténuations de la rigueur obligée de la preuve, auxquelles recourent si volontiers les défenseurs de l'Église; nulle place non plus pour ces accusations d'impuissance dans notre raison, et d'orgueil dans nos cœurs, dont ils usent si complaisamment pour masquer la faiblesse de leurs

arguments. Quand bien même ces trop commodes accusations ne seraient pas à la disposition de toutes les religions, et sans valeur partant pour aucune, c'est l'évidence seule qui décide entre les partis politiques; c'est à l'évidence seule qu'ils cèdent, sur le terrain des idées au moins. C'est donc à l'évidence qu'il faut que l'Église, elle aussi, en arrive. Plus de subterfuges ici, plus d'ambages possibles! En face de cette société à laquelle l'Église prétend commander, tout ce qu'elle laissera d'ombre sur sa vérité sera autant d'enlevé à ses droits; et moins elle y fera la lumière, plus nous serons autorisés, nous, à maintenir vis-à-vis d'elle notre indépendance.

Or, comment apprécie-t-on la vérité d'une religion?

On le peut faire de deux façons : en appréciant ses enseignements mêmes, ou en appréciant ses bases historiques. Et le premier moyen, à son tour, se subdivise en deux, suivant qu'on s'attache aux dogmes essentiels de l'Église sur Dieu et sur l'homme, ou à ses idées subsidiaires sur la constitution du monde.

Or, il faut bien le reconnaître tout de suite, sur le terrain de ces deux enseignements, la position du catholicisme est loin d'être satisfaisante.

Quelle que puisse être la vérité de certains de ses dogmes, qui lui sont communs avec d'autres religions, plus d'un, au moins de ceux qui lui sont

spéciaux, semble tout à la fois contraire à la raison, et sans fondement suffisant dans les livres sur lesquels ils sont censés reposer. Pour la raison, par exemple, *un*, plus *un* et plus *un* font *trois ;* pour l'Église *un*, plus *un* et plus *un* font *un* dans le Dieu triple et *un* tout ensemble. Pour la raison, quand quelqu'un donne un ordre et qu'un autre le reçoit, celui qui le donne n'est pas celui qui le reçoit ; pour l'Église, comme l'action divine est aussi indivisiblement *une* que l'être divin est *un*[1], malgré la diversité des personnes, quand le Père donne un ordre au Fils, le Fils, qui est commandé, donne l'ordre qui lui est donné, et le Père, qui commande, reçoit l'ordre qu'il donne ; sans compter que le Saint-Esprit, qui inspire l'ordre, le donne et le reçoit en même temps qu'il l'inspire ; et que le Père et le Fils l'inspirent en même temps qu'ils le reçoivent et qu'ils le donnent. Ce n'est pas nous qui le disons, c'est saint Augustin lui-même qui l'a d'avance dit pour nous[2]. Et, quand on lui demande le fondement de toutes ces étrangetés, lui-même avoue que la mention de ces trois *personnes* ne se trouve pas dans l'Écriture ; que le mot de *personne*,

1. Saint Augustin, *de Trinitate*, l. I, chap. IV : *Pater et Filius et Spiritus sanctus, sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiles operantur.* — Chap. VI, *inseparabilis est operatio Patris et Filii.*

2. L. I, ch. V, n° 9 : *Una voluntas est Patris et Filii et inseparabilis operatio... Quapropter, quum Filium Pater Verbo misit, a Patre et Verbo ejus factum est ut mitteretur. Ergo a Patre et Filio missus est idem Filius, quia Verbum Patris est ipse Filius.*

appliqué à la Trinité, n'a pas de sens; et que, si on s'est déterminé à dire *un Dieu en trois personnes*, au lieu *d'un Dieu en trois êtres*, c'est uniquement pour ne pas choquer trop ouvertement le sens commun [1].

Aux yeux de la raison encore, chacun n'est responsable que de ses fautes personnelles; et l'un des plus incontestables progrès des législations consiste précisément à alléger de plus en plus pour les fils les conséquences des fautes de leurs pères. Aux yeux du catholicisme, nous naissons tous coupables et damnés pour l'éternité, parce que notre premier père a mangé une pomme contre l'ordre de Dieu, avant de savoir ce qui était bien et ce qui était mal, puisque c'était cette pomme qui devait le lui apprendre. Et, quand on cherche dans les livres saints les fondements de ce dogme, si contraire à toutes nos idées d'équité, on trouve qu'il n'y a pas un mot de cet héritage *de la faute* dans le *Pentateuque* [2]; qu'il n'y avait pas possibilité pour Moïse de parler aux Juifs de damnation éternelle, puisque, au temps même de Jésus-Christ, la foi en une autre vie était si peu répandue chez eux qu'on pouvait être grand-prêtre sans y croire[3]; qu'enfin cet héritage *de la peine*, si Moïse leur en

1. L. VII, chap. IV, § 7, 8, 9... *Sed nec tres personas alicubi scripturam memorare invenimus*, etc...

2. *Genèse*, ch. III.

3. Bossuet, *Histoire universelle*, 2e partie, ch. XIX.

eût parlé, les eût révoltés, au lieu de les édifier, parce qu'un des articles les plus formels de leur législation était que la faute ne descendait pas plus du père au fils qu'elle ne remontait du fils au père[1]. Puis, pour couronner le tout, la Patrologie elle-même reconnaît que ni le péché originel ni la nécessité subséquente de baptiser les enfants ne font partie du Symbole des Apôtres, dont l'authenticité d'ailleurs lui paraît à elle-même des plus contestables[2].

Quant aux idées de l'Église sur la constitution du monde, elles sont si bien chaque jour démenties de plus en plus par la science, que ses défenseurs, pour écarter des contradictions trop manifestes, n'ont plus trouvé qu'un moyen : soutenir que sur tous ces points, qui n'intéressent, suivant eux, que la science, il est impossible de savoir ce que la Bible a voulu dire, ou même ce qu'elle a dit ; ce qui supprime en effet toute possibilité de la contredire[3].

Ce n'est pourtant ni sur le terrain des dogmes, ni sur celui des idées scientifiques qu'il faut se placer pour résoudre la question nettement et à fond. D'une part, en effet, alors même que les théologiens, auxquels la subtilité n'a jamais manqué, seraient parvenus à faire admettre que leurs

1. *Deutéronome*, ch. XXIV, XXV, XXVI.

2. *Patrologie*, saint Irénée, p. 848, note 58.

3. Voir aux appendices nos deux articles sur la Bible et la Science.

enseignements peuvent se déduire de l'Écriture, et ne sont *absolument* incompatibles, ni avec la raison, ni avec la science (ce qui est le maximum de leurs prétentions), ils n'auraient pas encore prouvé que ces enseignements sont vrais, tant qu'ils n'auraient pas établi que les livres où ils les puisent ont été réellement inspirés de Dieu. Et, d'autre part, quelque manifeste que pût être la contradiction entre les enseignements de l'Église et la raison ou la science, notre esprit serait singulièrement troublé, si les preuves historiques de la révélation s'imposaient à lui par leur évidence. C'est donc à l'examen des preuves historiques de l'Église qu'il faut définitivement en venir, si, d'un côté comme de l'autre, on veut pouvoir se reposer dans la certitude ; et c'est ainsi que ses grands défenseurs, comme ses grands adversaires, l'ont toujours compris.

L'authenticité et l'intégrité des Évangiles, tels que nous les possédons aujourd'hui, voilà donc, de proche en proche, la dernière forme du problème fondamental de notre époque.

C'est sous cette forme là aussi que nous nous proposons de l'étudier.

Ce problème, on l'a obscurci comme à plaisir. On l'a tellement compliqué de questions accessoires, qu'il semble aujourd'hui un labyrinthe, où les savants les plus intrépides peuvent seuls s'aventurer. Et cependant, quel intérêt n'y aurait-il

pas à le mettre si bien à la portée de tous que tous pussent en voir ou en toucher le fond? Sa complication heureusement n'est que factice. Quelques mots suffisent pour dégager la question de tout ce qui n'est pas elle; et, une fois réduite à elle-même, une fois posée dans ses termes vrais, elle reçoit de l'histoire un peu patiemment interrogée une solution si simple, qu'il n'y a pas d'esprit qui ne puisse la saisir.

La complication vient de ce qu'on se persuade trop aisément que pour combattre les assertions de l'Église sur l'origine des Évangiles, on est tenu soi-même à refaire leur histoire. Or, comme les documents manquent pour cela, tous les efforts en ce sens n'aboutissent qu'à des hypothèses qui croulent les unes sur les autres; et l'Église triomphe de leur fragilité, comme d'autant de preuves de la solidité de ses dires. C'est là seulement déplacer la question.

C'est à celui qui affirme qu'incombe l'obligation de faire la preuve. Ce n'est donc pas à nous à faire l'histoire de la formation des Évangiles, c'est à l'Église à établir, comme on le ferait pour le moindre document devant un tribunal, que l'origine qu'elle leur attribue est bien vraie, et que l'état dans lequel il nous sont parvenus est bien celui où ils sont sortis des mains de leur auteur.

Là est la vraie et unique question.

Ajoutons que la gravité de l'enjeu ici, même sur

le terrain purement individuel, autorise à demander une évidence double, pour ainsi dire. Si le Dieu de justice et de bonté que nous enseigne le catholicisme, a mis, comme on nous le dit, le salut éternel de l'humanité au prix de la foi en sa parole, il a dû vouloir que l'authenticité de cette parole fût d'une évidence si manifeste, qu'il n'y eût qu'une coupable corruption du cœur, un entraînement pervers des passions mauvaises, qui pût nous empêcher de nous y rendre. Et il l'a dû d'autant plus que les dogmes que cette parole nous apporte sont plus inaccessibles à la raison, plus difficiles de jour en jour à concilier avec les progrès de la science.

Qu'est-ce donc que prouver un fait? c'est montrer, non pas seulement qu'il a pu avoir lieu, mais que, en présence des documents qui le constatent, il n'y a pas d'autre parti raisonnable à prendre que d'admettre sa réalité. L'Église est d'ailleurs la première à le reconnaître; et l'on pourrait citer, comme modèles du genre, certaines discussions de la *Patrologie* de l'abbé Migne, pour établir l'authenticité de livres bien moins importants que les Évangiles.

Voyons donc comment elle a appliqué à ceux-ci ses principes de critique.

Un fait à noter dès ce premier moment, ce sont les aveux qui, de temps en temps, échappent à ceux-là mêmes qui ont cru le plus.

« *Je ne croirais pas à l'Évangile*, dit saint Au-

« gustin[1], *si je ne tenais compte de l'autorité de l'É-*
« *glise.* » Et, au dix-septième siècle, le père Malebranche de l'Oratoire, reprenant cette parole du saint, avec aveu qu'elle était fondée, y ajoute en son propre nom : « Les ignorants n'ont aucune « preuve que les Évangiles sont des auteurs qui « portent leur nom et qu'ils n'ont point été cor- « rompus dans les choses essentielles ; *et je ne sais* « *si les savants en ont des preuves bien sûres.* » (13e entretien, § 2.) Et, comme pour corroborer ces aveux si graves, les *Compendium* de théologie, en usage dans les grands séminaires, disent avec saint Augustin (*De consensu evangelistarum*, l. III, § 48), que l'imperfection de ces preuves a été ménagée par Dieu même, pour occasionner la perte de ceux d'entre nous qui sont destinés à être damnés.

Ceux-là seulement qui emploient un pareil argument oublient que, outre ce qu'il a d'odieux aux yeux de l'équité, il est à la disposition de toutes les Églises du monde, et que dans leur diversité par conséquent il ne vaut pour aucune.

Venons-en maintenant à ces preuves mêmes.

Les Évangiles canoniques, c'est-à-dire qui font foi dans l'Église (car il y en a eu beaucoup d'autres[2]), sont au nombre de quatre. De ces

1. Livre contre *la lettre d'un Manichéen*, ch. v.
2. L'abbé Cruice, éditeur des *Philosophoumena*, a écrit sur les

quatre deux seulement, les Évangiles selon saint Mathieu et selon saint Jean, sont attribués à des apôtres mêmes, c'est-à-dire à des témoins oculaires des faits qu'ils rapportent. Les deux autres, les Évangiles selon saint Marc et selon saint Luc, ne sont attribués qu'à des auditeurs assidus des apôtres, et ne présentent par conséquent déjà que des témoignages de seconde main. L'Église ne fait pourtant aucune différence entre l'autorité des uns et celle des autres, parce que, pour elle, le Saint-Esprit était derrière les quatre écrivains également, complétant et affermissant, soit les souvenirs directs des témoins oculaires, soit les souvenirs indirects de ceux qui n'écrivaient que d'après les souvenirs des autres.

Faisons donc comme elle, et acceptons l'assimilation. Il va de soi seulement que l'intervention de l'Esprit-Saint n'est là qu'une hypothèse indémontrable, comme ne s'en refusent ni le brahmanisme, ni le boudhisme, ni le mahométisme, et que c'est uniquement sur des moyens humains d'information que devra reposer pour nous l'autorité de chaque évangéliste.

Évangiles apocryphes : *Veteribus id solemne fuit, ut celebratissimis auctoribus libri adscriberentur spurii.*

On peut voir également les aveux de la *Patrologie* elle-même en tête de son premier volume, et le ch. II du livre de l'abbé Freppel sur les Pères apostoliques.

Voir aussi Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, l. III, ch. XXV.

CHAPITRE II

L'ÉVANGILE SUIVANT SAINT MARC

Commençons par l'Évangile selon saint Marc, le plus ancien de tous, suivant la plupart des critiques modernes.

Malgré son ancienneté, il faut attendre pour lui, comme pour les autres, plus de cent ans après la mort du Christ, pour trouver un écrivain qui le mentionne. Aucun document du premier siècle ne nous parle de lui, non plus que des autres. Ni les épîtres de saint Ignace, toutes suspectes qu'elles sont, ni l'épître de Barnabé, ni l'épître du pape Clément aux Corinthiens, ne prononcent son nom. — Le premier ouvrage qui nous parle de l'Évangile de Marc est un livre composé cent dix ou cent vingt ans après la mort du Christ. Ce livre est actuellement perdu, mais des fragments nous en ont été conservés dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, contemporain lui-même de Constantin, et par conséquent postérieur de deux siècles à l'ouvrage qu'il cite. Il était intitulé : *Explication des sentences du*

Christ, et avait pour auteur un certain Papias, évêque d'Hiérapolis en Asie Mineure, qui est mort martyr en 161. Papias avait-il connu personnellement les apôtres? On peut croire que non, d'après son propre aveu, et surtout d'après son âge ; mais, en tout cas, il avait reçu les enseignements de leurs disciples mêmes, et par conséquent il était en situation d'être bien renseigné. *Très instruit en toute chose, et connaissant parfaitement les Écritures*, dit de lui Eusèbe, la première fois qu'il en parle.[1] Eh bien, les Évangiles étaient alors si suspects, que cet homme, qui s'y connaissait si bien, déclarait hautement qu'il préférait aux écrits sur le Christ tout ce qu'il pouvait apprendre par la conversation de ceux qui avaient vu et connu les apôtres[2]. Eusèbe, il est vrai, que gêne ce peu d'estime pour les Évangiles, a essayé ailleurs d'affaiblir ce témoignage, en traitant l'auteur de *petit esprit*, sous prétexte qu'il était *millénariste*, c'est-à-dire croyant qu'après la résurrection des corps, qui était proche, il viendrait un espace de mille ans où le Christ régnerait personnellement sur le monde. Mais, de l'aveu même d'Eusèbe, cette croyance a été partagée par le plus grand nombre des écrivains chrétiens du second et du troisième siècle, y compris saint Irénée lui-même. Elle prouve donc mal la *petitesse d'esprit* de

1. Eusèbe, liv. III, chap. XXXVI.
2. Eusèbe, liv. III, chap. XXXIX.

Papias ; et le peu de confiance qu'il accordait aux Évangiles écrits reste comme un premier témoignage de l'opinion générale d'alors [1].

Voici maintenant ce que Papias a écrit sur saint Marc [2].

« Marc, qui fut l'interprète de Pierre, a transcrit exactement tout ce qu'il s'est rappelé des dits ou actes du Christ, mais *sans ordre ;* car il n'avait pas entendu le Christ et ne l'avait pas suivi, mais avait seulement suivi Pierre plus tard. Or, Pierre donnait ses enseigements au fur et à mesure des besoins, et non pour faire une composition bien ordonnée des paroles du Seigneur. Marc, sans faillir jamais, a donc écrit *un petit nombre de choses*, comme il se les est rappelées. Il n'avait en effet qu'une préoccupation : ne rien omettre de ce qu'il avait entendu, et n'y rien altérer. »

Tel est le premier témoignage que nous ayons sur Marc, la première mention que nous possédions d'un Évangile écrit par lui, et des moyens qu'il a eus de l'écrire. A peine avons-nous besoin de faire remarquer que, conformément d'ailleurs au peu d'estime que Papias professe pour la tradition écrite, il n'y est fait aucun appel à l'intervention du Saint-Esprit, et que l'autorité telle quelle du livre de Marc y repose tout entière sur l'atten-

1. On peut voir dans la *Patrologie* (page 1254 du volume de saint Ignace) la haute estime qu'elle professe pour Papias.

2. Eusèbe, liv. III, chap. XXXIX.

tion de l'auteur aux paroles de l'apôtre et sur son scrupule à les rapporter intactes. Or, ce premier témoignage est tel qu'il est clair, d'après lui, que notre texte actuel de Marc n'est pas celui que connaissait Papias. « Marc a écrit *sans ordre* et *un petit nombre de choses*, d'après ses souvenirs,» dit Papias. Comment cette dernière expression aurait-elle pu s'appliquer à un écrit comme notre Évangile actuel, qui constitue dans son ensemble un récit complet, quoique succinct souvent, de la vie du Christ? Et comment lui appliquerait-on davantage le mot *sans ordre*, puisqu'il présente la vie du Christ dans un *ordre* réel, largement conforme à celui de saint Luc, depuis un bout jusqu'à l'autre, et à celui de Mathieu depuis le chapitre VI[1]?

Si saint Marc, d'autre part, a écrit son Évangile d'après ses souvenirs des prédications de saint Pierre, et à Rome (comme le veut toute la tradition ecclésiastique), sans aucun rapport par conséquent avec l'Évangile de Mathieu, qui a été écrit en Palestine vers le même moment, comment se fait-il que l'on trouve dans son œuvre tant de passages littéralement identiques à ceux de Mathieu?

Il est tel endroit de son livre enfin qu'aujourd'hui, malgré la distance où nous sommes des événements, on peut dénoncer presque à coup sûr

1. Il est même à remarquer que, lorsqu'il y a désaccord entre les trois synoptiques sur les déplacements de Jésus, la vraisemblance géographique est presque toujours favorable au récit de Marc.

comme interpolé. Les douze derniers versets, par exemple, ceux précisément qui contiennent les seules apparitions du Christ ressuscité que saint Marc ait rapportées, manquent dans nos deux plus anciens manuscrits de cet Évangile, le manuscrit du Vatican et celui du Sinaï. Ils manquent également dans plusieurs versions arméniennes et arabes, qui ont le mot *fin* après le huitième verset du dernier chapitre. Plusieurs Pères de l'Église eux-mêmes attestent que ces douze versets manquaient à des manuscrits consultés par eux : tels sont Sévère et Victor d'Antioche, Grégoire de Nysse, saint Denys d'Alexandrie, saint Jérôme enfin, qui étend le fait à la plupart des manuscrits grecs de son temps[1]. Et il faut bien reconnaître que, à la place où figurent ces douze versets, ils forment la plus étrange suite à ceux qui les précèdent. Or, s'ils ont été ajoutés après coup, combien d'autres également ont pu et dû l'être !

L'intégrité de l'Évangile de Marc, tel que nous le possédons aujourd'hui, est donc la chose du monde la plus difficile à soutenir. Or, les difficultés ne sont pas moindres au sujet des moyens que Marc aurait eus d'écrire son livre, et des circonstances dans lesquelles il l'aurait fait.

Quand, sautant cinquante ans pour rencontrer

1. *Epître à Hédibia*, 9, 3. — Tishendorf supprime ces douze versets dans son édition du Nouveau Testament.

enfin, après Papias, quelqu'un qui nous parle de Marc, on arrive aux auteurs de la fin du second siècle, à saint Irénée et à Clément d'Alexandrie, on se trouve en face de contradictions telles sur la composition de cet Évangile, qu'on se demande comment Eusèbe, qui nous les rapporte, a pu le faire sans sourciller.

Suivant lui[1], Clément d'Alexandrie, racontait dans ses *Instructions chrétiennes* que, lorsque Pierre eût prêché à Rome, ses auditeurs qui ne voulaient rien perdre de sa parole, n'eurent pas de cesse que saint Marc, le *suivant* de l'apôtre, n'eût rédigé pour eux ce que Pierre leur avait enseigné de vive voix. Pierre ensuite aurait été averti du fait *par une révélation du Saint-Esprit*, et, ravi de tant de zèle chez les Romains, il aurait confirmé de son autorité la rédaction de son interprète, pour qu'elle fût lue dans les réunions.

On comprend assez peu la nécessité de cette intervention de l'Esprit-Saint, puisque Marc n'avait aucune raison de se cacher de Pierre pour un fait pareil. Mais il paraît que la tradition, d'après laquelle Clément d'Alexandrie rapportait la chose, n'était pas bien établie car, Eusèbe, dans un autre endroit[2], reproduisant le même fait, d'après le même Clément, nous montre cette fois Pierre approuvant la rédaction de Marc sans intervention

1. L. II, chap. XV.
2. L. VI, chap. XIV.

aucune du Saint-Esprit, et l'accueillant d'autre part d'une assez froide manière, sans l'approuver comme sans la blâmer. La différence, si on le veut, n'est pas très grande ; mais nous voici loin pourtant de l'enthousiasme et de l'approbation formelle du premier texte.

Ce n'est pas tout.

Le même Eusèbe ailleurs, parlant cette fois d'après saint Irénée, un second témoin à cent cinquante ans de distance[1], nous dit sans hésiter que saint Marc a écrit son Évangile *après la mort de saint Pierre et de saint Paul.* La contradiction ici est si manifeste que les commentateurs catholiques d'Eusèbe et de saint Irénée la reconnaissent eux-mêmes[2]. Nous verrons plus tard en quels termes.

Et il y a mieux encore.

Le même Eusèbe, qui nous montre ici saint Marc écrivant et publiant son livre après la mort de saint Pierre et de saint Paul, a, dans un autre passage[3], fait mourir ce même saint Marc sur le

1. L. V, chap. VIII.

2. Eusèbe, édition Migne, p. 450 ; saint Irénée, édition Migne, p. 845. — Le texte porte, μετὰ τὴν τούτων (Πέτρου καὶ Παύλου) ἔξοδον... que la *Patrologie* et Henry de Valois traduisent avec raison par *post eorum interitum.* D'autres pourtant, afin de sauver à Eusèbe une contradiction, ont voulu traduire ἔξοδον par *discessum Roma ;* mais en quoi ce sens, si peu naturel ici, sauve-t-il à Eusèbe une contradiction avec ses autres dépositions ?

3. L. II, chap. XXIV.

siège épiscopal d'Alexandrie, la huitième année du règne de Néron, c'est-à-dire en 62, deux années avant la mort de saint Pierre et de saint Paul, qui n'a eu lieu qu'en 64 au plus tôt !

N'est-ce pas le cas de dire : Qui trompe-t-on ici ?

Et Eusèbe est la pierre angulaire de la tradition ecclésiastique !

Les contradictions d'ailleurs ne sont pas moindres sur le voyage de saint Pierre à Rome, où Marc aurait recueilli son enseignement.

Le même Eusèbe, qui nous a raconté tout ce que nous venons de voir, nous montre, en un certain endroit (l. II, ch. XIV), saint Pierre arrivant à Rome sous le règne de Claude, pour y combattre Simon le magicien ; et l'Église catholique, s'autorisant de ce passage et d'une déclaration analogue de saint Jérôme, a placé en 42 l'arrivée de saint Pierre dans la capitale de l'empire, afin de donner à Marc le temps d'écrire son Évangile, de quitter son maître pour aller prêcher à Alexandrie, et d'y mourir enfin en 62, après y avoir établi une église.

Or, ces allégations sont contredites :

1° Par d'autres passages d'Eusèbe lui-même, qui rapporte (liv. V, ch. XVIII) que Jésus avait recommandé à ses disciples de ne pas s'éloigner de Jérusalem avant douze ans ; et qui ailleurs (liv. III, ch. I)

nous montre saint Pierre n'arrivant à Rome que sous le règne de Néron, pendant les troubles de la Judée, après de longs voyages de prédication dans le Pont, la Bithynie, la Cappadoce et l'Asie ;

2° Par les *Actes des Apôtres*, qui, à aucun moment, ne nous parlent d'un voyage quelconque de saint Pierre à Rome ; et qui, en l'an 44, nous le montrent emprisonné à Jérusalem par l'ordre du roi Agrippa, qui mourut la même année ;

3° Par l'épître de saint Paul aux Galates, qui nous rapporte que, dix-sept ans après sa conversion, il fit un second voyage à Jérusalem, où il s'entendit avec saint Pierre ; et que, peu après, il rencontra de nouveau ce même saint Pierre à Antioche, où il lui adressa de violents reproches sur son indécision ;

4° Par l'épître de saint Paul aux Romains vers l'an 58, et par la scène de son arrivée à Rome vers 62, telle qu'elle est racontée au dernier chapitre des *Actes*, cette épître et cette scène étant inexplicables, si Pierre avait alors catéchisé Rome[1].

1. Ajoutez-y les déclarations de Lactance (*De morte persecutorum*, section 2), et d'Origène (*in Genesim*, tomus 3), qui font arriver Pierre à Rome, la première sous Néron, la seconde en 63. — Aussi la grande édition d'Eusèbe (Cambridge, 1720) dit-elle nettement, après l'entrevue de Pierre avec Paul à Antioche : « *quid de eo exinde factum sit non liquet ; nec enim ejus ulterius « meminerunt sacræ litteræ.* » A quoi elle ajoute : *De duplici ejus in urbem Romam profectione* (*quarum prima anno Christi* 42,

On n'en sait donc pas plus sur celui dont saint Marc aurait recueilli les enseignements que l'on n'en sait sur la date, le lieu et le mode de la composition de son livre. Des traditions confuses, se détruisant les unes les autres, voilà, sur tous ces points, le bilan de l'Église. Ajoutez-y les sérieuses raisons que nous a données, pour douter de son intégrité actuelle, le plus lointain document qui nous ait parlé de cet Évangile. Et que demeurera-t-il alors des assertions de l'orthodoxie à son sujet? Que restera-t-il, du même coup, des prétentions politiques du clergé, en tant qu'elles s'appuient sur ce plus ancien monument de l'histoire ecclésiastique? Comment sur une base aussi vacillante se poser en maître, pour commander de là à la société civile et à la science?

Claudii 2, *contigisse dicitur*), *de* 25 *annorum in ea urbe principatu..., aliisque quæ vulgo circumferuntur, misere laborat annalium fides* (Liv. II, chap. XIV.)

CHAPITRE III

L'ÉVANGILE SUIVANT SAINT MATHIEU

Devant les tribunaux, on prouve l'authenticité d'une *pièce de conviction* par les dépositions des témoins oculaires. Devant l'histoire, on prouve l'authenticité d'un livre par les témoignages des contemporains. Or, pour l'Évangile selon Mathieu, il nous faut, comme déjà pour celui de Marc, attendre plus de cent ans avant de trouver quelqu'un qui prononce son nom ; et les renseignements que nous avons sur lui alors sont encore plus succincts que ceux que nous avions sur le livre de Marc.

Ces renseignements se réduisent à deux lignes du même Papias, qui nous ont été conservées par le même Eusèbe ; et ces deux lignes sont telles que, prises dans leur sens naturel, elles ne permettent de croire ni à l'authenticité, ni à l'intégrité du livre de Mathieu, dans l'état où nous le possédons aujourd'hui.

Voici ces deux lignes, qui sont bien connues :

« Mathieu a écrit en langue *hébraïque* les *sen-*

« *tences* du Christ ; et chacun les a traduites (en grec) « comme il a pu[1]. »

D'où il résulte :

1° Que nous n'avons pas le texte même de Mathieu, mais une simple traduction telle quelle, sans aucune garantie d'exactitude ;

2° Que l'ouvrage écrit par Mathieu ne contenait que des *sentences* ou *discours* du Christ, ce qui est incompatible avec les longs récits de l'Évangile actuel.

Contester le premier point est une chose à peu près impossible, en face de la netteté des termes de Papias, confirmés d'ailleurs par saint Irénée et par les Pères des troisième et quatrième siècles. Aussi s'est-on généralement contenté de laisser ce point dans l'ombre, et c'est sur le second que se sont concentrés tous les efforts des défenseurs de l'orthodoxie, depuis que l'attention publique a été éveillée sur l'importance de ce passage. Tout ce que l'on y a pu seulement, ç'a été de soutenir que, dans la phrase de Papias, le mot grec λόγια pouvait ne pas signifier uniquement des discours ou sentences, mais aussi des récits, à la façon de son cousin germain, le mot λόγος. Et plus d'un de nos lecteurs, aujourd'hui encore, peut se rappeler avec quelle verdeur, il y a quinze ans, quand parut la *Vie de Jésus* par Renan, Mgr d'Angers, qui n'était

1. Eusèbe, liv. III, chap. XXXIX.

alors que l'abbé Freppel, s'éleva contre l'ignorance ou la mauvaise foi de son adversaire, qui ne donnait à λόγια que le sens de sentences ou de discours.

Toute cette indignation, malheureusement, portait à faux, car Renan avait pour lui :

1° La langue, puisque le mot λόγια dans l'antiquité grecque n'a jamais signifié qu'oracles ou sentences en prose [1];

2° Le titre même de l'ouvrage de Papias, où le mot λόγια signifie forcément sentence ; et le chapitre entier d'Eusèbe où, non moins forcément, en dehors du passage contesté, ce même mot n'a jamais d'autre sens ;

3° Toute la série des traducteurs orthodoxes eux-mêmes, qui, depuis saint Jérôme [2] jusqu'à Henry de Valois, le grand traducteur latin d'Eusèbe au dix-septième siècle, et jusqu'à la *Patrologie* de l'abbé Migne, ont toujours traduit λόγια, dans ce passage et ailleurs, par les *paroles* ou les *oracles* du Seigneur [3].

L'abbé Freppel, il est vrai, avait pour lui une autorité considérable, le docteur Strauss ! Or, chacun sait les conclusions négatives auxquelles le

1. Voir à cet égard le Dictionnaire d'Henry Estienne, et, à son défaut, celui de M. Chassang ou d'Alexandre.

2. *De viris illustribus*, chap. XVIII.

3. *Patrologie*, liv. III, chap. XXXIX d'Eusèbe ; puis lettres de Polycarpe aux Philippiens, chap. VII ; et fragments de Papias, IX.

docteur n'en est pas moins arrivé. Pour se faire un pareil allié, était-ce bien la peine de tirer sur ses propres troupes? et ne valait-il pas mieux garder aux mots leur sens naturel, au risque de laisser un peu plus suspecte l'authenticité du Mathieu actuel?

Certains cependant des récits, qui sont aujourd'hui dans Mathieu, circulaient dans le public au temps de Papias. Dans les œuvres, en effet, de saint Justin, philosophe païen, né dans la Samarie, converti vers 133, et mort martyr vers 160, on trouve ces récits et d'autres spéciaux à Luc, mêlés à de nombreux préceptes, qui semblent empruntés à l'un et à l'autre Évangile [1].

Malheureusement, entre l'époque de saint Justin et la date la plus rapprochée que l'on assigne à la composition de l'Évangile selon Mathieu [2], il faut compter au moins soixante-dix ans, ce qui ouvre la porte toute grande aux additions et aux interpolations.

De plus, saint Justin, qui avait certainement entre les mains des Évangiles qu'il appelait les *Mémoires des apôtres et de leurs disciples*, n'a jamais cité un seul évangéliste par son nom, pas plus Mathieu que les autres, tandis qu'il ne cite presque jamais un passage de l'Ancien Testament sans

1. Saint Justin : 1re et 2e apologies pour les chrétiens : *Dialogue contre Tryphon*.

2. Saint Irénée, *Contra hæreses*, l. III, ch. 1.

en nommer l'auteur. On expliquera le fait comme on voudra ou comme on pourra ; mais, en tout cas, on ne saurait invoquer le témoignage de Justin en faveur d'aucun de ceux qu'il ne nomme pas.

On le saurait d'autant moins que, malgré les ressemblances très réelles qui existent entre les préceptes cités par saint Justin et nos textes actuels, il n'y en a pas quatre sur le tout, qui soient identiques à ces textes. L'auteur les allonge ou les abrège ; mais toujours il les altère. Dire qu'il citait de mémoire, comme les écrivains ecclésiastiques l'ont prétendu, ne suffit pas à expliquer ces divergences, car il n'y a pas là seulement des changements de mots, mais souvent des changements complets d'idées ; et ces versions nouvelles présentées par lui, on les retrouve littéralement dans d'autres écrits du même temps [1], comme l'Église elle-même le reconnaît [2]. Ajoutez que, quand il reprend ces citations dans le même livre ou dans d'autres, il les reprend absolument dans les mêmes termes [3].

A ces divergences dans le texte des préceptes, s'en joignent de non moindres dans les détails des

1. Notamment dans les *Homélies clémentines*, œuvre des Ébionites.

2. *Patrologie* de l'abbé Migne : saint Justin, p. 687. Commentaires, n° 56.

3. Saint Justin a cité de même de longs fragments de l'Ancien Testament qui ne se trouvent pas dans nos textes d'aujourd'hui : ainsi au chap. LXXII.

récits, qui vont plus d'une fois jusqu'à contredire ceux de notre Mathieu ou de notre Luc; et les faits rapportés ainsi par l'auteur ne se retrouvent dans aucun autre des Évangiles canoniques. Il fallait donc que saint Justin les tirât d'Évangiles tenus aujourd'hui pour apocryphes, mais auxquels il accordait la même confiance qu'aux canoniques. Le fait, d'ailleurs, a été reconnu par l'Église elle-même [1], et il n'est pas spécial à Justin. Il se retrouve chez tous ceux de ses contemporains dont nous possédons les œuvres, en particulier chez Athénagore, dont les quelques citations rappelant notre Mathieu ne sont pas plus exactes que celles de Justin, et qui a recours notoirement comme lui à des apocryphes.

On ne saurait, en effet, trop insister sur ce point: de l'aveu même des auteurs ecclésiastiques, le premier et le second siècle de l'ère chrétienne ont été par excellence des époques de faussaires. Orthodoxe ou hérétique, nul ne s'y faisait scrupule de mettre ses élucubrations sous un nom vénéré, afin de leur assurer plus de crédit; l'abbé Freppel reconnaît lui-même le fait (p. 229); et, d'après le témoignage d'Eusèbe [2], il n'y a guère d'apôtre notamment sous le nom duquel n'ait été publié un Évangile, que l'Église depuis a cru devoir re-

1. *Patrologie*, saint Justin, p. 685.
2. Liv. III, chap. xxv.

pousser pour une raison ou pour une autre; tandis qu'elle finissait par admettre dans son *canon*, sans qu'on ait jamais pu savoir pourquoi, d'autres œuvres dont l'origine était suspecte [1].

Loin donc de pouvoir servir à consolider l'authenticité de notre Mathieu, saint Justin est une preuve péremptoire de l'incertitude où se trouvaient alors les textes, celui de Mathieu comme les autres. Ni les faits, ni les préceptes n'y étaient encore arrêtés sous la forme où ils le sont aujourd'hui, en supposant qu'ils le soient [2]; et entre tous ces courants divers quand ils n'étaient pas contraires, les meilleurs esprits flottaient incertains, sans autre guide que des traditions orales, flottantes elles-mêmes comme toutes les traditions de ce genre, ou des versets de l'Ancien Testament que l'on tenait pour autant de prophéties, dont on devait trouver la réalisation dans les récits qui circulaient sur le Christ.

Contrairement à Mathieu, comme à Luc, c'est par Marie et non par Joseph que saint Justin fait descendre Jésus de David, Joseph étant simplement pour lui de la tribu de Juda [3]. Contraire-

1. Voir les préfaces de saint Jérôme aux épîtres de saint Jacques et de saint Jude.

2. On assure que les variantes de nos manuscrits du Nouveau Testament montent à 30,000; dont 6,000 pour Luc en particulier. (*Revue critique*, 25 avril 1874.)

3. *Dialogue contre Tryphon*, chap. XLIII, LXXIII, C.

ment à Mathieu encore, c'est dans une *caverne* en dehors du village, et non dans une maison de Bethléem, qu'il fait naître le Christ[1]. Mathieu, au moment de l'arrestation de Jésus, nous montre un au moins de ceux qui le suivaient tirant son épée pour le défendre, et coupant l'oreille d'un des serviteurs du grand-prêtre, ce que confirment, quoique avec des variantes, les autres évangélistes. Saint Justin, au contraire, déclare *expressément* que personne, pas même un seul homme, n'a eu le courage de défendre Jésus, lors de son arrestation[2]. Dans Mathieu, Judas, ayant vu son maître livré à Pilate, se pend, après avoir reporté aux prêtres le prix de sa trahison, et ceux-ci en achètent un champ qui prend le nom de champ du sang, en souvenir de l'origine de l'argent qui l'a payé. Dans le texte grec[3] des *Actes*, Judas ne se *pend* pas, mais *se jette du haut d'un précipice* et crève; et ce sont ses entrailles répandues sur la terre qui valent au sol le nom de champ du sang. Dans un fragment conservé de Papias[4], Judas ne se pend ni ne se précipite, mais, survivant à sa

1. Saint Justin, *Dialogue contre Tryphon*, chap. LXXXIII. — Saint Mathieu, chap. II, versets 1 et 2.

2. *Dialogue contre Tryphon*, chap. CIII.

3. Le texte latin contient ici une inexactitude, comme saint Jérôme (lettre au pape Damase) avoue en avoir laissé beaucoup dans sa traduction nouvelle, pour ne pas trop changer les habitudes de ses lecteurs.

4. *Patrologie*, fragments de Papias, 9.

faute, il enfle bientôt au point de ne pouvoir passer dans une rue où une voiture pouvait passer; sa tête suit les proportions de son corps, et ses joues gonflées finissent par recouvrir si bien ses yeux, que le *speculum* même des médecins ne pouvait les apercevoir; le reste de ses membres est à l'avenant; les vers s'échappent de son ventre, et finalement il meurt dans son champ, où ses restes laissent une telle puanteur, qu'au temps même de Papias on ne pouvait encore y passer.

Quelle est la version qu'il nous faut choisir entre toutes ces contradictions, auxquelles nous en pourrions ajouter plus d'une autre?

Tels sont tous les renseignements directs et indirects, que nous rencontrons sur le livre de Mathieu avant la fin du second siècle; et telle est leur portée. A ce moment enfin, mais à ce moment seulement, nous nous trouvons en face d'un second renseignement précis sur cet Évangile. Saint Irénée nous dit[1] que Mathieu a écrit son livre en vue des fidèles de la Palestine, à la veille de les quitter pour aller prêcher ailleurs, pendant que saint Pierre et saint Paul prêchaient à Rome; ce qui nous reporte à l'an 63, c'est-à-dire à trente ans après la mort du Christ[2]. Cette date est en

1. *Contra hæreses*, liv. III, chap. I.

2. Ceci est accepté par Tishendorf, qui déclare dans sa *Synopsis*, préface, p. 16, que nul évangile n'a été écrit à moins de 35 ans de la mort du Christ.

contradiction avec celles qu'indiquent la plupart des écrivains subséquents, qui se sont efforcés, à qui mieux mieux, de rapprocher la composition du livre des faits qu'il rapporte. Mais, comme aucun d'eux ne cite une autorité antérieure à celle d'Irénée, il s'en suit que la date donnée par celui-ci est celle du témoin le plus voisin des faits, et par conséquent le plus en état d'être bien renseigné. Une question se pose alors immédiatement : pour se rappeler à trente ans de distance les longs discours que son Évangile nous rapporte du Christ, quels moyens naturels avait Mathieu? Est-ce que, pendant la vie du Christ, il s'était tenu constamment aux côtés de son maître avec des tablettes et un poinçon, pour recueillir chacune des paroles qui sortaient de sa bouche? Pas un mot dans un Évangile quelconque ne fait allusion à un procédé pareil. Qu'il puisse donc y avoir dans ces longs discours rapportés par Mathieu un écho, vivant encore après tant d'années, des paroles de son maître ; que ce puisse être là le *fond* de l'enseignement de Jésus, peu de personnes probablement songeront à le contester. Mais il n'y a que les protestants ou les libres penseurs qui puissent se contenter de cet à peu près; à l'Église orthodoxe il faut l'exactitude absolue, parce qu'il n'y a pas et qu'il ne saurait y avoir pour elle un seul mot dans les Évangiles qui ne soit rigoureusement vrai. Qui nous garantit alors que la mémoire de

Mathieu, à pareille distance, n'a jamais failli? Qu'est-ce qui nous prouve, pour un enseignement dont dépend le salut de l'humanité entière, que, dans un milieu en fermentation, comme celui où Mathieu a vécu pendant trente ans, son imagination, surexcitée par l'amour même qu'il portait à son maître, n'a jamais pris la place de ses souvenirs? qu'il n'a jamais cru ce qu'il désirait, au lieu ou à côté de ce qu'il avait entendu ou vu? qu'il n'a jamais rien ajouté, ni rien altéré ? Ces modifications sont si naturelles et si possibles, que, pour en écarter la probabilité, il ne faudrait rien moins que la certitude de l'intervention du Saint-Esprit dans le travail de l'évangéliste. Mais cette intervention est précisément la chose à prouver; et nous avons pu voir déjà, par le double exemple de saint Justin et de Papias, que cent cinquante ans après Jésus-Christ, les fidèles n'avaient pas encore songé à y recourir. Il faudra descendre jusqu'à Théophile d'Antioche, vers 180, pour trouver quelqu'un qui l'admette.

Acceptons-la pourtant, et même laissons de côté la phrase de Papias : mais qui nous répondra alors, pour les discours ou pour les faits, que le livre de Mathieu nous soit parvenu tel que lui-même l'avait écrit? Est-ce que Dieu a répété pour la conservation de cet Évangile le miracle qu'on lui prête pour sa composition? Il suffirait des variantes de détail de nos manuscrits pour prouver le contraire, si jamais quelqu'un en avait émis la pensée. Où donc

est alors la preuve qu'aucune modification, aucune addition importantes n'ont été faites au livre? Tous les grands critiques protestants d'aujourd'hui croient que notre texte actuel de Mathieu a été remanié deux ou trois fois. Ils se divisent, cela est vrai, sur l'ordre et la nature de ces remaniements; et l'Église orthodoxe triomphe de ces divisions. Mais quelle preuve a-t-elle à opposer, non à tel ou tel système de remaniement proposé par eux, dans un sujet où les documents font défaut, mais à la probabilité même de ces remaniements[1]?

Si nous avons pu nous prévaloir contre notre Marc de l'identité de tant de passages chez lui et chez notre Mathieu, quand les deux Évangiles sont censés avoir été écrits si loin l'un de l'autre, et sans relations entre leurs auteurs, est-ce que le même argument ne vaut pas aussi contre Mathieu? Au moment où Théophile d'Antioche, vers 175, proclamait pour la première fois l'infaillibilité des évangélistes, à ce moment là même Hégésippe et Denys de Corinthe, qui citent sans scrupule, comme Athénagore, des textes tenus aujourd'hui pour apocryphes, déclarent qu'il y a une foule de gens encore qui remanient sans cesse les Évangiles[2].

1. Les écrivains les plus sérieux de l'Église reconnaissent aujourd'hui le fait de ces altérations. Ils se contentent de soutenir que tout ce qui touche au *dogme* y a échappé. (Reusch, *la Bible et la Nature*, p. 540.) Mais sur quoi repose cette réserve? Sur rien.

2. Eusèbe, liv. IV, chap. XXII et XXIII.

Qui nous garantit donc que le texte actuel a échappé à ces remaniements?

Que parlons-nous d'ailleurs de probabilités, quand nous avons par devers nous des faits positifs? A côté de l'Évangile selon Mathieu, il a existé dans la Palestine des évangiles apocryphes, qui avaient assez de ressemblance avec lui pour que saint Jérôme ait cru voir en lui leur prototype, mais qui en différaient en même temps par des points assez importants pour que les Pères des troisième et quatrième siècles nous en aient conservé le souvenir. Au témoignage de saint Épiphane, par exemple[1], les Ébionites n'avaient dans leur évangile ni la généalogie du Christ, ni toutes les histoires de l'enfance, pas plus telles qu'elles sont dans saint Mathieu, que telles qu'elles sont dans saint Luc. Or, les Ébionites, ces vieux chrétiens, dont plus d'un était contemporain du Christ, avaient, en se retirant au delà du Jourdain, à la veille du siège de Jérusalem, emmené avec eux ceux qu'on appelait la famille de Jésus[2]. Qui pouvait donc savoir mieux qu'eux la vérité sur l'origine du Seigneur? Et, s'ils n'avaient dans leur évangile ni la généalogie, ni les histoires de l'enfance, qui nous prouvera que le Mathieu de même date les avait plus qu'eux?

1. Épiphane : *Hérésies*, chap. xxx, paragraphe 14.
2. Eusèbe, liv. III, chap. xx.

Il n'y a aucune trace dans les épîtres de saint Paul, même les plus suspectes, de la virginité de Marie. Saint Augustin traite cela de pur oubli. On avouera du moins que, si près des événements, et dans la bouche du plus grand des apôtres, l'oubli d'un point si capital est étrange. Quelle trace y a-t-il, d'ailleurs, de cette virginité dans les Évangiles de saint Marc ou de saint Jean, et dans les *Actes des apôtres*?

Voilà les faits dans toute leur simplicité.

Où est alors l'évidence du second Évangile, à son tour? et sur quoi l'Église s'appuierait-elle pour commander au monde de par l'autorité de saint Mathieu?

CHAPITRE IV

L'ÉVANGILE SUIVANT SAINT LUC

Nous n'avions que deux lignes de renseignements sur saint Mathieu cent vingt ans encore après la mort du Christ ; sur saint Luc nous n'en trouvons pas une seule avant les dernières années du second siècle.

Papias ne le connaissait pas, ou, ce qui revient au même, n'avait pas parlé de lui, puisque Eusèbe, qui a fait son livre exprès pour recueillir tous les renseignements sur les premiers siècles de l'Église[1], ne nous a pas conservé un seul mot de Papias sur son compte. Nous trouvons l'Évangile de Luc mentionné pour la première fois dans le document qu'on appelle *Canon* de Muratori, qui doit remonter aux environs de 185. Saint Irénée, mort en 202, Clément d'Alexandrie, mort en 220, Origène, mort en 254, sont ensuite les premiers qui nous parlent de lui, et en se divisant tout d'abord sur l'époque de sa composition. Saint Irénée

1. Eusèbe, liv. I, chap. I. — L. V, chap. VIII.

en effet et Origène le font composer postérieurement à ceux de Marc et de Mathieu [1]; et Clément, avant celui de Marc au moins [2].

Le livre, en tout cas, pouvait se trouver, au même état d'indécision que celui de Mathieu, entre les mains de saint Justin, puisque celui-ci a mêlé incomplètement aux récits que nous trouvons dans Mathieu certains récits qui sont dans Luc, dont il a de même reproduit inexactement un petit nombre de préceptes. L'œuvre enfin, au dire des Pères des siècles suivants, figurait, plus ou moins altérée, dans l'Évangile suivant *les quatre*, ou suivant *les cinq* [3], que l'hérétique Tatien, disciple de saint Justin, avait composé vers 175, mais qui ne nous est point parvenu.

Tels sont les faits incontestables qui doivent servir de base à toute discussion sur cet Évangile et sur son auteur.

Quel était celui-ci d'abord, puisque, de l'aveu de tous et du sien même, il n'était pas un apôtre?

A cette première question il n'y a pas de réponse. Nous savons tant bien que mal ce qu'avaient été Mathieu et Marc : l'un était un apôtre; l'autre, l'interprète de Pierre. Ce qu'a été Luc, nous n'en savons rien. Sur la foi de la tradition, les Pères de

1. Eusèbe, liv. V, chap. VIII et liv. VI, chap. XXV.
2. Eusèbe, liv. VI, chap. XIV.
3. Reuss, *Histoire du Canon des saintes Ecritures*, p. 74.

la fin du second siècle et du commencement du troisième l'identifient[1] avec l'auteur des *Actes des apôtres*, et celui-ci avec un médecin du même nom, dont Paul, en plusieurs de ses épîtres, parle comme d'un compagnon de son apostolat, dans la seconde partie de sa mission au moins; ce dont tous s'autorisent pour dire que le troisième Évangile est celui de Paul, comme l'Évangile de Marc est celui de Pierre. Leur unanimité a paru décisive, même à plus d'un protestant et à plus d'un libre penseur. Mais, ce point franchi, on s'est divisé. Les uns ont fait naître ce compagnon de Paul à Antioche, et s'en sont tenus là. Ce sont les plus sages. Les autres ont fait de lui un Macédonien de la ville de Philippe, où Paul l'aurait connu lors de son premier séjour dans cette localité ; et ils se sont ingéniés plus ou moins habilement à faire coïncider les allées et venues de ce Macédonien avec les passages où les *Actes des apôtres* commencent, suspendent ou reprennent l'emploi du pronom *nous*.

Tout cela malheureusement était bien peu solide, tant que cela ne s'appuyait que sur une tradition à cent trente ans au moins de la date présumée du livre, et au milieu de tant d'évangiles qui s'étaient produits sous des noms supposés. On a donc voulu ajouter des preuves à la tradition;

1. Eusèbe, *locis citatis*.

et voici celles que l'on a trouvées, pour confirmer au moins l'identité de l'auteur des deux livres.

1° Le troisième Évangile et les *Actes* sont adressés à un même individu du nom de Théophile, en même temps que l'auteur des *Actes* rappelle à celui auquel il les adresse qu'il a déjà écrit un Évangile.

2° Il y a identité d'esprit et de style entre les deux œuvres.

La seconde de ces raisons est médiocre, car il y a autant de gens pour la repousser qu'il y en a pour l'accepter. Nous renvoyons, sur l'identité d'esprit, au docteur Reuss[1], qui a prouvé, pièces en mains, que le troisième Évangile n'a pas été écrit dans un esprit de système, mais uniquement pour relater les faits ; et, sur l'identité de style, aux nombreux critiques protestants, qui croient que les *Actes des apôtres,* où le *nous* n'apparaît qu'à la fin et par intervalles, sont la réunion de deux œuvres bien distinctes, dont la seconde seule est d'un compagnon de Paul. Comment ne pas sourire d'ailleurs des arguments tirés de l'identité du style, en un sujet pareil surtout, quand on voit dans Eusèbe, au nom de cette identité, la rédaction grecque de l'épître de saint Paul aux Hébreux attribuée tour à tour à Clément Romain et à Luc [2]?

1. Reuss, *Histoire de la théologie*, liv. VI, chap. VI.

2. Eusèbe, liv. III, chap. XXXVIII, et liv. VI, chap. XIV. — Tertullien, par contre, l'attribuait à saint Barnabé.

La première raison est plus forte. En dépit des exagérations de saint Augustin, qui prétend que l'auteur des *Actes* s'est donné précisément pour l'auteur d'un des quatre Évangiles canoniques [1], alors que, au dire même de l'Église, le quatrième Évangile n'existait pas encore, c'est un fait grave que la coïncidence de ce même nom de Théophile chez celui auquel chaque livre est adressé, et de la déclaration du rédacteur des *Actes*, qu'il a déjà écrit un Évangile. L'argument pourtant n'est pas décisif, car il peut y avoir eu plusieurs Théophile, outre que ce nom très expressif peut n'avoir été qu'une appellation commune, une sorte de formule de politesse usitée entre chrétiens ; et qu'est-ce qui nous prouve qu'entre tant d'évangiles qui circulaient alors sous des noms supposés, celui qu'avait écrit le rédacteur des *Actes* fût précisément notre Évangile de Luc ?

Voici, d'autre part, des faits qui rendent singulièrement difficile d'admettre soit l'identité de l'auteur des deux livres, soit la rédaction de l'un ou de l'autre par un disciple de Paul.

Dès leur premier chapitre, les *Actes* contredisent le troisième Évangile sur un point capital : suivant cet Évangile [2], confirmé en ceci par l'épître dite de Barnabé, Jésus, après sa résurrec-

1. Saint Augustin, *De consensu evangelistarum*, liv. IV, chap. VIII.

2. Chap. XXIV, v. 13-53.

tion, n'a passé qu'un seul jour sur la terre [1]; suivant les *Actes* [2], il y a passé quarante jours! L'Église a fait tout ce qu'elle a pu pour effacer cette contradiction: ses docteurs ont soutenu à qui mieux mieux que les quarante jours étaient sous-entendus dans l'Évangile de Luc, et qu'il ne s'agissait que d'y démêler l'endroit où l'on devait les placer. Sur cet endroit seulement on n'a jamais pu s'entendre. Les uns placent les quarante jours entre les versets 43 et 44; les autres entre les versets 49 et 50; et chacun des deux partis prouve par des raisons péremptoires que la place choisie par l'autre est impossible. Ce qu'il y a de plus sûr, c'est que le texte, pris dans son sens naturel, donne manifestement raison à chacun d'eux contre l'autre, et qu'ailleurs que dans un Évangile nul ne se serait jamais avisé qu'il fût possible d'intercaler un nombre de jours quelconque à l'une de ces deux places. On n'a donc qu'à renvoyer les deux partis dos à dos. Et alors comprenne qui le pourra une telle contradiction, sur un point pareil, entre deux œuvres qui seraient du même auteur!

Si les *Actes*, en plus, étaient intégralement d'un disciple de Paul, comment pourraient-ils être en

1. Épître de Barnabé, chap. xv. Si cette épître n'est pas de Barnabé même, elle appartient pour tout le monde aux deux premiers siècles, et partant en représente une tradition.

2. *Actes*, chap. I, v. 1-2.

contradiction sur plus d'un point avec les épîtres de l'apôtre, notamment sur son premier voyage à Jérusalem et sur les antécédents de ce voyage, tels qu'ils sont racontés par Paul lui-même dans l'épître aux Galates[1]?

Si le troisième Évangile, à son tour, était d'un disciple de Paul; si, suivant l'expression des Pères de l'Église, il était l'Évangile de Paul, comme l'Évangile de Marc est celui de Pierre, comment serait-il en contradiction avec Paul, non moins qu'avec les *Actes*, sur le fait même de la résurrection du Christ?

Quoique saint Paul en effet ne fixe pas de durée précise à la seconde vie du Christ, il prête pourtant à celui-ci assez d'apparitions[2] pour qu'elles exigent une durée de plusieurs jours, en même temps que leur détail contredit celui donné par Luc.

Ajouterons-nous enfin qu'appuyer sur les *Actes* l'Évangile selon Luc, c'est appuyer l'incertain sur le moins certain encore, car, si tous deux également sont mentionnés pour la première fois dans le *Canon* de Muratori, on peut du moins signaler dans saint Justin quelques traces antérieures de

1. Épître aux Galates, chap. I, v. 17-20. *Actes des Apôtres*, chap. IX, v. 23, etc. Comparez aussi pour le séjour de Paul à Athènes l'épître aux Thessaloniciens, chap. III, v. 1, 2, et les *Actes*, chap. XVII, v. 14-16, chap, XVIII, v. 5.

2. Épître aux Corinthiens, chap. XV, v. 3-9.

Luc, tandis que nulle part on ne saurait en montrer de plausibles des *Actes*[1] ?

La vérité stricte est donc que l'on ne sait rien sur l'auteur du troisième Évangile.

Maintenant, quel qu'il ait été, quels moyens a-t-il eus de connaître la vérité sur ce qu'il raconte, lui qui n'avait pas été disciple du Christ, et qui n'avait ni vu ni entendu les choses dont il parle?

Si l'on consentait ici encore à prendre les mots dans leur sens ordinaire, la réponse serait des plus simples, car l'auteur l'a faite lui-même au commencement de son Évangile.

Voici comment il s'exprime[2] :

« Après que beaucoup ont entrepris de faire « avec ordre un récit des choses qui sont certifiées « parmi nous,

« Suivant ce que nous ont transmis ceux qui, dès « le principe, ont été témoins oculaires, et sont « devenus les serviteurs de la parole ;

« J'ai cru devoir, moi aussi, ayant repris de haut « toutes ces choses exactement, te les écrire en « ordre, très excellent Théophile,

« Pour que tu connaisses la certitude au sujet de « tout ce qui t'a été enseigné de vive voix... »

1. Les deux endroits de Clément Romain et de Polycarpe où l'on prétend trouver des citations des *Actes*, sont de simples rencontres d'idées.

2. Nous traduisons sur le texte grec et non sur la traduction latine, qui se ressent trop ici des complaisantes tolérances de saint Jérôme.

En bon français, cela signifie que l'auteur a devant lui des documents assez nombreux au moins, écrits d'après les renseignements des apôtres, et que, avec leur aide, et peut-être aussi avec celle de ses recherches personnelles, il va rédiger pour son ami une histoire bien en ordre du Christ, afin de lui confirmer ou de lui rectifier par elle l'enseignement oral qu'il a reçu.

C'est là une opération tout ordinaire, et, en même temps aussi, une opération tout humaine, soumise pour son succès à toutes les chances qui naissent, tant de la valeur des documents eux-mêmes que de l'intelligence de celui qui les emploie; une opération, par conséquent, qui n'offre aucune garantie d'infaillibilité.

L'Église n'a pas cru pouvoir accepter une base aussi fragile: elle a donc retourné le sens naturel des paroles de Luc, et, sous la main de ses docteurs, les documents que celui-ci consulte se sont transformés en autant d'ennemis qu'il combat. Ces relations, dont il entretient Théophile, ne sont plus, aux yeux de saint Augustin[1] et d'Eusèbe[2], que des relations d'*étourdis* et de *têtes légères,* qu'il éprouve le besoin de réformer, de peur que son ami ne s'y trompe, et qu'il va réformer au moyen des inspirations de l'Esprit-Saint, comme avec les

1. *De consensu evangelistarum*, liv. IV, chap. VIII.
2. Eusèbe, liv. III, chap. XXIV.

renseignements personnels qu'il tient de Paul et des autres apôtres.

Mais qu'y a-t-il de tout cela dans la phrase de Luc ? Quel mot y traite ces récits de mensonges ? Qu'est-ce qui y parle à Théophile de la nécessité de distinguer chez eux le vrai du faux ? A l'enseignement oral, que Théophile a reçu jusqu'ici, l'auteur veut faire succéder un enseignement écrit ; et cet enseignement, il va le rédiger, en s'aidant des rédactions antérieures qu'il a entre les mains ; voilà tout. Pas une ne le satisfait entièrement, cela est clair, puisqu'il va en écrire une à son tour ; mais pas un mot de lui ne les donne comme fausses, comme suspectes mêmes ; et, s'il ne se borne pas à mettre l'une d'elles entre les mains de son ami, cela peut tenir simplement à ce que pas une ne lui paraît suffisamment complète ou en ordre. Quelle mention fait-il, d'autre part, de l'aide de Paul ou des autres apôtres ? En quel endroit revendique-t-il pour lui les inspirations de l'Esprit-Saint ?

L'Église joue là un jeu dangereux. Si tant de gens avant Luc n'étaient, selon elle, arrivés sur le Christ qu'à des relations erronées, en partant de l'enseignement des apôtres, qu'est-ce qui lui garantit l'exactitude de la relation de Luc, qu'elle ne peut pas faire bénéficier plus qu'eux des promesses que Jésus-Christ est censé avoir faites à ses disciples et apôtres, puisque Luc non plus n'était ni des uns ni des autres ?

Les Évangiles de Marc et de Mathieu, maintenant, figuraient-ils parmi ces livres que saint Augustin et Eusèbe tiennent pour si suspects? L'Église dit non; mais où en est la preuve, pour Marc au moins, qui rentre en plein dans la catégorie des gens ayant écrit d'après les récits des apôtres, comme disent les deux premiers versets? De deux choses l'une d'ailleurs : ou Luc connaissait les Évangiles de Marc et de Mathieu, ou il ne les connaissait pas. S'il les connaissait, lui qui est postérieur à Mathieu, selon tous les Pères de l'Église, et à Marc aussi, selon le plus grand nombre, pourquoi ne fait-il pas une exception expresse en leur faveur, ou plutôt pourquoi ne se contente-t-il pas d'eux? S'il ne les connaissait pas, au contraire, quelle preuve de leur peu de notoriété et partant de crédit, quand tant d'Évangiles mensongers étaient arrivés jusqu'à lui ! Plus enfin les documents qu'il a devant lui seront de mauvais aloi, plus son propre récit deviendra légitimement suspect. Saint Paul, dont on le prétend disciple, et dont il ne parle pas, n'a pas pu le renseigner sur les détails de la vie du Christ, puisqu'il n'en avait pas été le témoin, et que les rares rapports qu'il avait eus avec les apôtres avaient été singulièrement aigres et restreints. Restent donc les renseignements que Luc lui-même aurait pu tenir des apôtres, quoiqu'il ne les mentionne pas davantage. En le faisant l'auteur des *Actes,* et en supposant qu'il soit le Luc dont les Épitres parlent, on arrive

à lui ménager la possibilité d'avoir conversé avec les apôtres pendant les deux ans que Paul a été prisonnier à Césarée ; mais à vingt-cinq ans de distance du Christ, et quand tant de relations légères circulaient déjà sur lui, en s'autorisant de l'enseignement des apôtres, qui peut nous garantir la qualité privilégiée des gens avec qui Luc s'est trouvé en rapports, et par conséquent l'exactitude privilégiée aussi de ses récits ?

Voilà tout ce à quoi l'on arrive, au prix de toutes les hypothèses que nous savons ! Était-ce la peine de les étager ainsi les unes sur les autres, au lieu de s'en tenir aux textes mêmes et d'en tirer simplement ce qu'ils nous peuvent donner ? Or, ce qu'ils nous donnent, c'est un auteur de troisième main, composant son œuvre avec des documents de seconde main eux-mêmes et peut-être aussi avec les renseignements oraux qu'il a pu se procurer, sans que nous sachions par qui ni comment. Dans ces conditions, où est la garantie de l'infaillibilité de son œuvre ?

Demanderons-nous, maintenant, des preuves de l'intégrité du texte du troisième Évangile tel que nous le possédons aujourd'hui ?

A le voir, dans tant de passages, identique au texte de Mathieu ou de Marc, quand l'Église professe qu'il a été rédigé sans relation aucune avec eux, nous avons, comme pour eux, une première raison, aussi péremptoire que possible, de douter

de son intégrité ; et nous verrons bientôt, en effet, que, de l'aveu même d'un Père de l'Église, il n'y a pas un seul Évangile pour lequel cette intégrité existe. En attendant, comment pourrait on même se poser la question, après ce que nous avons dit de saint Justin et de Luc, à propos de Mathieu? Un document analogue à l'Évangile de Luc figurait, lui aussi, parmi ces *Mémoires* des apôtres et de leurs disciples que connaissait saint Justin ; mais les citations de préceptes que saint Justin en a pu faire sont aussi différentes de notre texte de Luc, que celles qu'il a pu faire de son texte de Mathieu sont différentes du nôtre ; et quant aux récits de notre Luc, s'il en est quelques-uns que saint Justin connaisse, il en est de notables aussi qu'il ne connaît pas. Il cite, avec variantes, l'histoire du recensement de Quirinus, mais il ignore l'histoire de la présentation au temple et du voyage qu'elle implique à Jérusalem, car il place le voyage en Égypte immédiatement après le départ des Mages[1], tandis que l'Église, dans son besoin de concilier les récits de saint Mathieu et de saint Luc, n'a trouvé d'autre place pour la présentation au temple qu'un intervalle supposé entre le départ des Mages et celui de Joseph pour l'Égypte [2]. La con-

1. *Dialogue contre Typhon*, chap. LXXVIII et CII.

2. C'est là du moins l'ordre officiellement accepté par l'Église, car les exégètes en ont trouvé d'autres tout aussi hypothétiques et contraires aux textes.

clusion de tout ceci pour Luc doit donc être la même que pour Mathieu : le texte de Luc, à l'époque de saint Justin, n'était pas plus arrêté que celui de Mathieu. Et l'on peut croire même qu'il n'a pas été fixé de si tôt, puisque nous savons par saint Irénée que Marcion et Valentin rejetaient un grand nombre de passages de Luc, et par saint Éphiphane que, dans l'Évangile des *quatre* ou des *cinq*, réunis par l'hérétique Tatien, l'Évangile de Luc ne contenait pas plus les récits de l'enfance du Christ, qui sont dans notre Luc, que l'Évangile des Ébionites ne contenait ceux qui sont dans notre Mathieu.

Tatien, Marcion, Valentin ont pu se tromper, mais ils étaient certainement de bonne foi ; et auraient-ils pu n'admettre dans leurs évangiles que ce qu'ils y ont admis, si le texte de Luc avait été alors définitivement arrêté ?

Des hypothèses étagées sur des hypothèses, voilà donc tout le bilan de l'Église à l'endroit de Luc. De sa personne on ne sait absolument rien ; et quant aux moyens qu'il a eus de connaître la vérité, lorsque l'on veut s'en tenir aux textes mêmes, on ne peut en savoir qu'une chose, c'est qu'on a en lui un homme qui fouille et compulse des documents antérieurs, sans que l'on connaisse quels étaient ces documents, ni quels moyens il avait de les contrôler.

Où donc est ici encore l'évidence, qui pourrait seule justifier les prétentions politiques de l'Église ?

CHAPITRE V

L'ÉVANGILE SUIVANT SAINT JEAN

Des contradictions sur Marc, deux lignes compromettantes sur Mathieu, de tardives et fragiles hypothèses sur Luc, voilà tout ce que l'Église a pu nous offrir sur les auteurs des trois premiers Évangiles, à quatre-vingt-dix ans et à cent trente de la date présumée de leur rédaction.

Sera-t-elle plus heureuse pour l'Évangile selon saint Jean ?

Cet Évangile semble avoir un avantage sur les trois autres, celui d'être signé.

« Ce disciple, y est-il dit de Jean, est celui qui « rend témoignage de ces choses et qui les a « écrites[1] ; » tandis qu'aucun des trois autres Évangiles ne contient la moindre indication sur son auteur. Mais, à cette époque de fraudes pieuses, avouées par les Pères de l'Église eux-mêmes, qu'est-ce que cette quasi-signature prouve par elle-

1. Ch. xxi, v. 24.

même? En quoi a-t-elle plus de valeur que la simple attribution, faite alors à tant d'autres apôtres, de livres que l'Église a depuis écartés comme apocryphes?

Ce qui suit d'ailleurs cette apparence de signature l'infirme.

« Et nous savons que son témoignage est vrai, » ajoute le texte. L'auteur avait déjà dit[1], à propos du coup de lance qu'un soldat porta à Jésus sur la croix :

« Et celui qui l'a vu en a rendu témoignage ; et « son témoignage est vrai ; » paroles qu'il est difficile d'attribuer à Jean même. Une autre main que celle de Jean a dû manifestement tenir la plume dans de pareils endroits ; et il est naturel partant qu'elle l'ait tenue dans les autres.

La question qui se pose alors est celle-ci :

N'était-ce que la main d'un secrétaire, qui n'a pu résister toujours à la tentation de se mettre en scène, auquel cas l'Évangile pourrait encore être regardé comme l'œuvre de Jean, dans le sens strict où l'entend l'Église? ou bien était-ce une main indépendante de l'apôtre, sous l'influence certainement des souvenirs de Jean, mais loin de ses yeux, et en danger de mêler aux idées du maître les idées nées dans la tête d'un disciple? C'est ce que nous devons demander successivement

1. Chap. XIX, v. 35.

aux témoignages extérieurs et au contenu du livre.

Commençons par les premiers.

Suivant l'enseignement de l'Église, Jean, qui avait accompagné Pierre à Rome, y aurait été plongé dans l'huile bouillante, lors de la persécution de Néron; échappé pourtant à la mort, il serait passé dans l'Asie Mineure, qu'il aurait catéchisée pendant de longues années; exilé ensuite par Domitien dans l'île de Pathmos, il en serait sorti à la mort de ce prince, pour retourner vers ses chères Églises; et à l'âge de quatre-vingt-dix ans au moins, après n'avoir jamais *enseigné que de vive voix*[1], ayant eu connaissance des trois autres Évangiles, il se serait décidé enfin à écrire le sien, sur les instantes prières des évêques d'Asie, ses disciples, afin de compléter les trois autres récits sacrés, et de repousser les erreurs du Gnosticisme, qui se répandait alors dans toute l'Asie. Peu de temps après il serait mort à Éphèse.

Voilà la tradition orthodoxe.

En face d'elle, la critique protestante de ces derniers temps a contesté jusqu'à la présence de Jean en Asie Mineure; et l'on ne peut nier que des textes récemment découverts ne lui prêtent leur

1. Eusèbe, liv. III, chap. XXIV. — Saint Épiphane, *Hérésies*, liv. LI, chap. XII.

appui[1]. Un plus grand nombre d'autres pourtant attestent d'une manière trop formelle le long séjour de Jean dans l'Asie Mineure, pour qu'une négation aussi radicale puisse être acceptée. Le fait seulement qu'elle ait pu trouver place dans l'esprit de travailleurs sérieux, n'est-il pas déjà une preuve de l'incertitude qui règne sur toutes ces questions ?

Un fait certain, du moins, c'est qu'aucune mention de cet Évangile par son nom ne se rencontre avant le dernier quart du second siècle. De tous les écrits qui lui seraient contemporains ou l'auraient suivi de près, selon la donnée orthodoxe, pas un ne parle de lui. Saint Ignace ne le cite pas plus que les autres Évangiles ; et Papias ne l'avait pas plus mentionné que celui de Luc, puisqu'Eusèbe n'en a rien dit, lui qui avait signalé jusqu'aux emprunts qu'il croyait que Papias avait faits à la première épître dite de Jean et à la première dite de Pierre. Or, Papias était un témoin si rapproché des temps apostoliques, que, au dire d'Irénée au moins[2], il rapportait, comme les tenant de la bouche même de Jean, certaines prophéties du Christ sur son futur règne matériel de mille ans, qui ne se trouvent dans aucun de nos Évangiles, et qui embarrassent singulièrement l'Église aujourd'hui qu'elle

1. Renan : l'*Antechrist*, p. 562.
2. Saint Irénée, *contra hæreses*, liv. V, chap. XXXIII.

ne croit plus à ce règne. Saint Justin, à son tour, se tait sur cet Évangile, comme il s'est tû sur les trois autres; et l'on ne peut même pas affirmer qu'il lui ait fait des emprunts sans le nommer, car le seul passage où l'on pourrait être tenté de voir un emprunt tacite à Jean, ne reproduit même pas exactement le texte du quatrième Évangile. Il connaissait pourtant l'apôtre Jean, car il est le plus ancien écrivain qui lui ait attribué l'*Apocalypse*, ce qui rend d'autant plus grave son silence sur le quatrième Évangile. On trouve, par contre, d'assez nombreuses traces des idées de cet Évangile chez les Gnostiques du second siècle ; et il figurait certainement lui aussi, sous une forme quelconque, dans cet évangile des *quatre* ou des *cinq*, que nous avons vu composé par l'hérétique Tatien vers 175. Pour rencontrer cependant un document qui le nomme et l'attribue à Jean, sans en donner de preuves d'ailleurs, il faut arriver à Théophile d'Antioche et au *Canon* de Muratori. A eux bientôt s'ajoute saint Irénée, qui assigne expressément ce livre à Jean, en même temps qu'il est tout plein de ses idées ; et à son occasion enfin nous trouvons pour la première fois dans la bouche des défenseurs de l'Église, un argument qui a au moins les dehors d'une démonstration en règle.

Voici cet argument, tel qu'on nous le donne partout. Saint Irénée, mort évêque de Lyon en 202, mais né dans l'Asie Mineure, y avait été le *disciple*

de saint Polycarpe, évêque de Smyrne, qui avait été lui-même le disciple de saint Jean. La vénération pour saint Polycarpe était demeurée si profonde au cœur de son élève, que saint Irénée, dans un âge avancé, rappelait encore, en termes touchants, la grande impression que lui avait faite autrefois le saint vieillard, lui transmettant l'enseignement de Jean [1]. Si donc saint Irénée attribue positivement le quatrième Évangile à Jean, c'est qu'il tenait le fait de Polycarpe ; et nous remontons ainsi par lui jusqu'à la déclaration authentique d'un témoin oculaire.

On ne peut nier que, présenté ainsi, l'argument ne semble probant. Il s'affaiblit malheureusement quand on se reporte aux textes mêmes.

Ce n'est que par un étrange abus de mots d'abord que l'on peut appeler Irénée un *disciple* de Polycarpe. Irénée était un *enfant encore dans son premier âge*, quand il entendait le vieil évêque ; et s'il a cru plus tard que le quatrième Évangile était de Jean, ce n'était pas de Polycarpe qu'il le tenait ; car jamais, là où il le met en scène, il ne nous le montre déclarant que Jean ait écrit un Évangile, ou lui attribuant autre chose qu'un enseignement oral.

Voici les deux seuls passages où saint Irénée ait parlé de saint Polycarpe.

1. Eusèbe, liv. V, chap. II.

« [1] Polycarpe non-seulement avait été disciple « des apôtres, et avait fréquenté beaucoup de ceux « qui avaient vu le Christ, mais encore il avait été « institué par les apôtres évêques de Smyrne. Nous « l'avons connu nous-même *dans notre premier âge* « (car il vécut longtemps et mourut dans une « extrême vieillesse)... Il a toujours enseigné ce « qu'il *avait appris* des apôtres, ce que l'Église aussi « nous transmet, ce qui seul est la vérité... Il disait « avoir reçu des apôtres cette vérité seule, qui est « la tradition de l'Église. »

« [2] *Étant enfant*, écrit-il à Florinus, je t'ai vu dans « l'Asie Mineure auprès de Polycarpe, essayant de « te faire considérer par lui. Je me rappelle mieux « les choses d'alors que celles qui sont arrivées « depuis peu. Ce que l'on a appris dès l'enfance « croît avec l'âme même et s'identifie avec elle, si « bien que je puis dire encore l'endroit où le « bienheureux Polycarpe s'asseyait pour discourir, « la façon dont il marchait et dont il entrait, le « caractère de sa vie, la forme de son corps, les « discours qu'il tenait à la multitude, ce qu'il ra- « contait de son intimité avec Jean et avec les « autres qui avaient vu le Seigneur. Je puis dire « aussi comme il se rappelait leurs discours, ce « qu'il leur avait entendu dire sur le Christ, sur

1. Saint Irénée, *Contra Hæreses*, liv. III, chap. III.
2. Lettre conservée par Eusèbe, liv. V, chap. XX.

« ses puissances et sur son enseignement. Poly-
« carpe parlait de tout cela comme l'ayant reçu
« des témoins oculaires de la vie du Verbe, et le
« tout en conformité avec les Écritures. »

Les Écritures ici sont l'Ancien Testament, suivant l'usage constant du deuxième siècle, où l'argument décisif est toujours la réalisation des prophéties par ce qu'on enseigne du Christ.

Mais, en supposant même qu'Irénée par ce mot entende ici les Évangiles, et veuille attester leur accord avec l'enseignement de Polycarpe, quel est dans ces deux citations le mot prêté à Polycarpe qui lui fasse attribuer à Jean, ou aux autres apôtres qu'il a connus, autre chose qu'un enseignement oral? Or, si Polycarpe, qui rattachait si soigneusement son enseignement à celui de Jean, avait eu entre les mains un Évangile du maître, est-ce qu'il ne se serait pas empressé de le montrer, en proclamant son origine? Et, si Polycarpe l'avait fait, est-ce que saint Irénée ne se serait pas empressé de le dire? Nous avons mieux encore d'ailleurs : nous avons un document de la main même de Polycarpe, son épître aux Philippiens. Eh bien, dans cette épître, Polycarpe ne prononce jamais le nom de Jean, ne lui attribue jamais un Évangile, et ne fait même à l'Évangile actuel aucune apparence d'emprunt, comme on prétend un peu vite qu'il en a fait à la première épître dite de Jean, sans la désigner ja-

mais d'ailleurs[1], tandis qu'il cite à chaque instant les épîtres de Paul en l'appelant de son nom. Nous avions donc en plein le droit de dire que si, à l'époque où saint Irénée écrivait, à trente ou quarante ans au moins de l'époque où les passages précités nous reportent, il attribuait le quatrième Évangile à Jean, ce n'était pas par Polycarpe qu'il en connaissait l'auteur. Et, de fait, quand il songe à justifier l'attribution qu'il fait de cet Évangile à Jean, ce n'est jamais que sur la *tradition* générale qu'il se fonde, comme Origène et Clément d'Alexandrie, au commencement du siècle suivant.

Quant à la conformité de l'Évangile qu'avait Irénée avec l'enseignement de Polycarpe, quelles garanties en avons-nous? les souvenirs d'un enfant de chœur d'une dizaine d'années[2]! Voilà à quoi se réduit la certitude de l'Église sur ce point si important! Or, si les faits matériels peuvent se graver d'une façon ineffaçable dans l'imagination d'un enfant de cet âge, comment en serait-il de même d'idées dogmatiques abstraites, comme celles qui remplissent le quatrième Évangile? Avant de les retenir, il lui eût fallu d'abord les comprendre! Cela est si vrai, que, pour expliquer la fidélité de

1. Les prétendus emprunts que Polycarpe aurait faits à la première épître de Jean ne sont jamais textuels, et ne contiennent que des idées qui circulaient partout alors.

2. La *Patrologie* reconnaît elle-même qu'il avait douze ans au plus : dissertation 2 sur Irénée.

sa mémoire sur ce point, Irénée se croit obligé de recourir à une grâce spéciale de Dieu, c'est-à-dire à un miracle[1].

Il n'a oublié qu'une chose, c'est de prouver le fait.

D'autres passages d'Eusèbe concordent avec ce que nous venons de voir de Polycarpe. Eusèbe cite à deux reprises[2] une lettre écrite au pape Victor par Polycrate, évêque de Smyrne, né un peu avant Irénée, et partant plus rapproché de saint Jean. Or, les deux fois, Polycrate, parlant des grands hommes qu'a vus mourir l'Asie, après avoir cité l'apôtre Philippe, cite l'apôtre Jean en ces termes: « Celui qui a reposé sur la poitrine du Christ, qui « a été grand-prêtre, portant le Pétalum[3], qui « a été martyr, et qui a enseigné. » Les commentateurs ecclésiastiques prétendent que le mot *qui a enseigné* signifie *qui a écrit un Évangile;* mais c'est là une traduction de fantaisie. Le mot grec διδάσκαλος signifie *qui enseigne* et rien de plus.

Ni Polycrate, ni Polycarpe ne désignent donc Jean comme l'auteur du quatrième Évangile. Ce qui reste alors en faveur de cette thèse, c'est une simple opinion d'Irénée, appuyée sur une tradition dont il ne donne pas l'origine. Or, nous allons

1. Eusèbe. liv. V, chap. xx.
2. Liv. III, chap. xxxi; liv. V, chap. xxiv.
3. Ornement du grand-prêtre à Jérusalem.

voir quel cas les plus savants hommes de l'Église, et l'Église elle-même, ont fait, dans d'autres questions, non des simples opinions d'Irénée, mais de ses dépositions formelles, sur la foi de témoins oculaires.

Irénée a attribué l'*Apocalypse* à Jean, d'après ce qu'il tenait de témoins oculaires[1]; et trente ans ne s'étaient pas écoulés, que les écrivains les plus orthodoxes et les plus instruits refusaient d'admettre Jean comme l'auteur de l'*Apocalypse*. Eusèbe nous a conservé tout au long cette polémique; et qui veut s'instruire n'a qu'à la chercher chez lui[2].

Dès l'an 225 ou 230, le chef de la phalange opposante, saint Denys d'Alexandrie, un des plus savants hommes de son temps, soutenait, en dépit des témoins invoqués par Irénée, que l'*Apocalypse* ne pouvait être de Jean, parce qu'elle était *inintelligible* et *inepte* (*sic*), et parce qu'il y avait entre elle et le quatrième Évangile des différences de style, d'habitudes et d'idées, qui ne permettaient pas de les rapporter au même auteur. La critique moderne, en démêlant le sens historique de ce livre à l'apparence si bizarre, l'a suffisamment défendu contre les reproches du saint; mais elle est d'accord avec celui-ci sur l'impossibilité d'attribuer

1. Eusèbe, liv. V, chap. II.
2. Liv. VII. chap. XXV.

au même auteur deux œuvres aussi différentes d'idées et de style. Pour elle seulement, le plus souvent au moins, c'est le quatrième Évangile qui n'est pas de saint Jean, et c'est l'*Apocalypse* qui en serait plutôt; tant l'esprit judéo-chrétien, qu'elle croit pouvoir attribuer à saint Jean d'après Eusèbe[1], est en opposition avec le quatrième Évangile, et en accord avec l'*Apocalypse*. Nous n'avons pas à entrer dans le débat; il nous suffit de l'avoir signalé. L'Église latine a donné tort à saint Denys contre saint Irénée, en maintenant les deux œuvres à Jean; mais la plupart des Pères grecs, saint Grégoire de Nazianze en tête, et l'Église grecque elle-même, presque tout entière, se sont prononcés dans le même sens que saint Denys. Comment parler après cela de l'autorité irréfragable de saint Irénée?

Nous avons mieux encore : l'Église latine a mis à néant sur d'autres points l'autorité d'Irénée. Celui-ci en effet déclare expressément[2] que, conformément à l'Évangile, et d'après les dépositions de tous les anciens qui avaient vécu avec Jean en Asie, Jean enseignait que la prédication du Christ avait duré jusqu'aux environs de sa cinquantième année. L'Église, que cela gênait, a traité cette déclaration d'Irénée comme une simple opinion personnelle, à laquelle elle avait le droit de

1. Liv. V, chap. XXIV, et liv. III, chap. XXXI.
2. *Contra hæreses*, liv. II, chap. XXII.

préférer le témoignage plus commode de saint Luc. Mais le texte d'Irénée est précis, et ne laisse aucune place à l'équivoque : ce n'est pas son opinion personnelle qu'il donne là; c'est le témoignage que, à sa connaissance, d'après ses yeux et d'après ses oreilles, l'Évangile et les anciens qui avaient connu Jean rendaient de l'enseignement même de Jean, et pas de Jean seul encore : « C'est « là, dit-il, ce que l'Évangile et tous les vieillards « qui ont vécu avec Jean en Asie attestent que « Jean a enseigné... Plusieurs même d'entre eux « avaient vu non pas seulement Jean, mais d'autres « apôtres aussi, et c'est là ce qu'ils ont entendu « d'eux, et ils attestent que c'était là leur ensei- « gnement. » Voilà la déposition sur laquelle l'Église a cru pouvoir passer, malgré l'appui incontestable que lui donne aujourd'hui encore le texte du quatrième Évangile[1]. De quel droit donc pourrait-elle nous imposer sur d'autres points le témoignage d'Irénée comme une autorité décisive, et cela quand sur ces points Irénée se borne à mettre en avant la tradition, tandis que sur les points que l'Église rejette, il déclare rapporter ce qu'il tient de témoins oculaires[2] ?

Les preuves extérieures de l'authenticité du

1. Chap. VII, v. 57.

2. Le témoignage d'Irénée sur ce point est confirmé par l'auteur des *Philosophoumena* déclarant que Jésus *a passé par tous les âges, afin de pouvoir servir de règle à tous*, liv. X, chap XXXIII.

quatrième Évangile sont donc aussi peu concluantes que celles de l'authenticité des trois autres : une simple tradition à cent ans de distance, en un temps où les faussaires sacrés abondent, d'autant moins scrupuleux dans leurs pieux mensonges qu'ils croient servir la vérité même[1].

Voyons maintenant quels renseignements nous donnera le contenu même du livre.

Le quatrième Évangile est trop rempli des passions de Jean, trop préoccupé à chaque instant de rehausser son importance, pour n'avoir pas au moins été écrit dans un milieu tout imprégné de la personnalité de l'apôtre.

De là seulement à avoir été écrit par lui ou sous sa dictée, il y a loin encore.

Entre les trois premiers Évangiles et le quatrième, rédigé, selon l'Église, quarante ans au moins après eux, il existe des différences si sensibles que les écrivains orthodoxes eux-mêmes n'ont pas pu ne pas les relever. De ces différences, les unes portent sur les détails de la vie du Christ; les autres, sur ses doctrines elles-mêmes. Les premières sont telles que, si les récits des trois premiers Évangiles sont vrais, les récits du quatrième sont faux. Nous ne connaissons pas, pour notre

1. Ajoutez que cette tradition n'était même pas universellement acceptée, puisque les *Aloges* qui existaient encore au temps d'Eusèbe, attribuaient cet évangile, non à Jean, mais au Gnostique Cérinthe.

part, de spectacle plus attristant et plus instructif à la fois, dans l'histoire de la pensée humaine, que les prodigieux efforts de subtilité que l'Église a faits, en toute sincérité, pour essayer de pallier ces différences[1].

Mais l'examen spécial de cette question viendra dans la seconde partie de ce livre. Bornons-nous, pour l'instant, aux différences de doctrine qui constituent l'esprit même du quatrième Évangile, et qui ont l'avantage de pouvoir être résumées en quelques mots.

Dans les trois premiers Évangiles, que leurs nombreuses ressemblances ont fait réunir sous le nom de *synoptiques*, la théologie chrétienne est à peine ébauchée. Perceptible peut-être, çà et là, pour des yeux prévenus, qui lisent sous les mots ce qu'ils croient d'avance y être, elle ne s'y montre aux autres que sous des traits indécis, qui se prêtent à entrer dans les doctrines les plus diverses[2]. Dans le quatrième Évangile, au contraire, elle se présente tout à coup, sinon sous la forme même que lui donnera le concile de Nicée, du moins constituée en un corps d'idées subtiles, assez précises déjà pour que l'Église ait pu, non sans une certaine vraisemblance, prétendre y trouver toute

1. Saint Augustin, *De consensu evangelistarum* — et tous les *Compendium* de théologie des grands séminaires.

2. Voir à cet égard les aveux de l'abbé Troncy, dans sa réfutation de la *Christologie* d'Albert Réville, pages 33-34.

sa métaphysique : la Trinité, le Verbe, le Fils égal au Père, etc. Pour expliquer cette différence, les Pères de l'Église, depuis Irénée et saint Augustin, ont répété à l'envi que les synoptiques avaient raconté la vie du Christ suivant *la chair* seule, mais que saint Jean avait raconté la vie du Christ suivant l'*Esprit;* que le privilège lui en avait été réservé, en raison de l'amour tout spécial que le Christ avait eu pour lui; et qu'ainsi porté par l'Esprit-Saint jusqu'au-dessus des nues, qui cachent la Divinité aux yeux des mortels, après avoir plané, comme l'aigle, à ces hauteurs inaccessibles à tous, il en était redescendu enfin pour apporter la vérité aux hommes!

Ceux qui ont déjà la foi peuvent se contenter de ces explications; mais la science, qui vit de faits positifs, ne peut de toutes ces belles choses retenir qu'un fait, l'aveu officiel que, en face des trois premiers Évangiles, bornant *à peu près* l'enseignement du Christ à des préceptes moraux, est venu, quarante ans plus tard, s'en dresser un autre, révélateur d'une métaphysique que la lecture de ses prédécesseurs n'aurait jamais permis de soupçonner.

Voilà ce qu'il faut d'abord faire accepter à la raison.

Si le quatrième Évangile avait paru en même temps que les autres, ce serait déjà un fait singulier que cette étrange répartition des rôles entre les quatre écrivains, alors que la parité des ensei-

gnements était pour l'Esprit-Saint le meilleur moyen de convaincre les incrédules. Que sera-ce donc quand cet Évangile a attendu trente ou quarante ans pour se produire après les autres!

En dépit des préférences que le quatrième Évangile prête au Christ pour saint Jean, et qui ne se rencontrent que chez lui, comment comprendre que le Saint-Esprit, inspirateur des synoptiques eux aussi, ait attendu quarante ans après qu'il les eût fait parler, avant de révéler au monde la partie la plus importante des vérités nécessaires à son salut? A moins de transformer le Dieu des chrétiens en une divinité d'Homère, capricieuse et fantasque, comment concevoir cette inégalité entre ses truchements, et ce retard sans raison dans la communication écrite de ce vrai que Jésus était venu annoncer à l'humanité? Plus le Dieu que vous faites agir ainsi aura été proclamé par vous véridique, sage et bon, plus l'étrange conduite que vous lui prêtez soulèvera d'objections contre vos dires, qu'aucune preuve matérielle n'appuie, et que vous n'étayez d'aucun fait.

Plaçons-nous maintenant au point de vue purement humain. Quel accroissement des chances d'erreur, que cette prodigieuse distance entre le récit des choses et les choses elles-mêmes! Nous demandions comment Mathieu avait pu reproduire, à trente ans d'intervalle, les longs discours qu'il prête au Christ; que sera-ce donc cette

fois qu'il ne s'agit plus de trente ans, mais de soixante-dix; et non plus de discours simplement moraux, dont le fond seul importe en définitive, mais de discours abstraits, sur les questions les plus ardues et les plus subtiles de la métaphysique, où le changement, le déplacement même d'un simple mot peut altérer la pensée entière; et cela encore, avec la mémoire d'un simple pêcheur de la Galilée, sans plus d'instruction ni d'intelligence que ses compagnons, dont il ne se distinguait, d'après les synoptiques, que par l'impétuosité de son caractère, qui l'avait fait surnommer le *Tonnerre* par le Christ lui-même! Il n'y a pas de moyen humain capable de rendre compte d'un pareil phénomène. Aussi est-ce à l'intervention de l'Esprit-Saint que l'auteur du quatrième Évangile a eu recours pour l'expliquer[1], au risque de toutes les difficultés qui précèdent. Et avant d'avoir foi dans le quatrième Évangile, il nous faut ainsi accepter deux miracles: un premier pour la conservation des souvenirs de Jean; un second pour la conservation des souvenirs d'Irénée, afin de lui permettre de comparer l'œuvre prétendue de Jean avec les enseignements qu'il avait reçus autrefois de Polycarpe!

Après de pareilles conséquences, la position de l'Église ne serait tenable, en face de la logique,

1. Jean, chap. XIV, v. 26.

que s'il n'y avait, en dehors du miracle, aucun moyen raisonnable de s'expliquer les faits.

Malheureusement pour elle, cela n'est pas.

Le tableau que nos écrivains ecclésiastiques se plaisent à tracer du scepticisme général, de l'indifférence religieuse universelle, au sein desquels serait né le christianisme, de telle façon qu'il ne faudrait rien moins que l'intervention du bras de Dieu pour expliquer ses progrès, ce tableau est précisément le contraire de la vérité. Si les dieux grecs et romains étaient discrédités à cette époque, la crédulité religieuse n'avait pour cela rien perdu de sa puissance. La soif du merveilleux était partout; et les superstitions les plus étranges semblaient sortir de terre pour la satisfaire. Les thaumaturges surgissaient dans tous les pays, en grand crédit et en grand honneur. Il suffit de lire Lucien pour s'en convaincre. Les idées mystiques de l'Orient, si avidement recueillies par Pythagore et par Platon, avaient depuis longtemps recouvert le fond positiviste des idées grecques; et, venue ou non de l'Inde, à la suite des conquêtes d'Alexandre, la Trinité, avec le Λόγος, avait fait son apparition dans les livres de Philon, dont la doctrine pendant le premier siècle de l'ère chrétienne se répandit rapidement dans l'Égypte et dans l'Asie Mineure, tout imprégnées déjà de platonisme. Quand donc le christianisme arriva dans ce dernier pays particulièrement, il y trouva un terrain singulièrement

préparé, les aspirations mystiques partout, partout l'exaltation qu'elles entretiennent ou dont elles naissent; et, dans ce milieu en fermentation, il se teignit naturellement de la couleur que tout avait autour de lui. A part la direction morale que Jésus imprimait aux esprits, on peut croire, d'après les divergences des synoptiques mêmes, qu'il n'avait pas eu plus que Socrate de théorie bien précise. Il dut donc arriver pour lui ce qui était arrivé pour Socrate, que chacun comprit la doctrine du maître d'après ses propres idées; et, de même que de Socrate étaient sortis des esprits aussi opposés que Platon et Xénophon, Antisthène et Aristippe, de même sortirent de Jésus le simple christianisme hébraïsant de la Palestine et le subtil et mystique christianisme grec de l'Asie Mineure.

Comment cela se fit-il précisément? et de quelle façon exacte le quatrième Évangile en est-il né? Les hypothèses peuvent là-dessus se donner carrière.

Lorsque Jean, déjà vieux, échappé de Rome et de la persécution de Néron (pour nous rapprocher le plus possible de la tradition orthodoxe), arriva dans cette Asie déjà christianisée, au milieu de ces têtes troublées, de ces imaginations ardentes de mysticisme, s'est-il, en raison même de l'amour qu'il portait à son maître, laissé entraîner peu à peu à ces idées qui grandissaient tant celui qu'il avait tant aimé, et auxquelles se prêtaient peut-

être quelques vagues paroles de Jésus? Visions, aspirations, souvenirs, se sont-ils ainsi mêlés dans son esprit de façon à ce qu'il ait lui-même apporté sa pierre à ce christianisme transformé, qui nous apparaît dans le quatrième Évangile? Faut-il, au contraire, lui refuser toute participation directe à la rédaction de ce livre? Dans ce milieu tout fermentant de mysticisme, et autour de ce vieillard exalté, ne s'est-il pas formé une opinion plus exaltée encore, qui aura pris des accroissements nouveaux après la mort de l'apôtre, et qui aura fini par se formuler dans un livre, qu'elle a recommandé du nom de Jean, suivant un usage trop répandu alors pour qu'elle s'en fît scrupule? Entre ces deux hypothèses, aux mille combinaisons possibles, la vérité ne pourra jamais s'établir d'une façon sûre, faute de documents suffisants. Pour notre part, s'il nous fallait choisir, nous inclinerions vers la seconde, la première nous paraissant mal compatible avec le peu d'éducation de Jean, avec ses goûts judéo-chrétiens, constatés par Eusèbe, enfin avec le peu de théologie que contient la lettre de Polycarpe. Mais, quel que soit le parti auquel on s'arrête, et dût-on même ne s'arrêter à aucun, une chose reste sûre : c'est que le quatrième Évangile est né dans un milieu intellectuel en harmonie avec lui, et que, à cette époque de falsifications courantes, l'influence de ce milieu suffit à rendre possible sa formation,

avec ou sans la participation de Jean à sa rédaction première; ce qui supprime la nécessité du miracle, et avec elle le dernier argument de l'Église.

Entre l'an 100 enfin et l'an 180, que s'est-il passé? En supposant que le livre soit de Jean, quelle garantie l'Église peut-elle nous donner de son intégrité pendant ces quatre-vingts ans? Théophile d'Antioche cite un passage de Jean, en désignant l'auteur par son nom, et son texte ne concorde pas littéralement avec le nôtre. Le texte de Jean n'était donc pas plus fixé alors, que ceux de Mathieu et de Luc ne l'étaient au temps de saint Justin. Il y a plus : il est reconnu aujourd'hui par tout le monde à peu près, soit catholiques soit protestants, que l'histoire de la femme adultère a été intercalée dans l'Évangile selon saint Jean longtemps après le siècle apostolique. Quelle garantie a-t-on dès lors, qu'une foule d'autres passages du même Évangile ne se trouvent pas dans le même cas, quelque impuissants que nous soyons à les reconnaître [1]?

L'Église donc est aussi impuissante à l'endroit de cet Évangile qu'à l'endroit des autres : elle ne peut ni nous prouver que celui auquel elle l'attri-

1. L'édition du Nouveau Testament par Tishendorf ne porte pas cet épisode, qui manque dans les plus anciens manuscrits consultés par l'auteur.

bue est bien celui qui l'a écrit, ni nous rendre raison des moyens qu'il aurait eus de le faire, ni nous garantir l'intégrité du texte tel que nous l'avons.

CHAPITRE VI

LES PÈRES APOSTOLIQUES ET LES PHILOSOPHOUMENA

A ceux qui, pour croire à l'authenticité d'un Évangile, demandent de le trouver au moins cité par son nom dans des écrits contemporains ou peu distants, on ne peut présenter dans les deux premiers siècles d'autres textes que ceux que nous venons de passer en revue. Mais en dehors des citations nominales qui leur font si longtemps défaut, les défenseurs de l'Église ont mis en avant certains textes, dont il faut que nous parlions si nous voulons être complet.

Ces textes sont les emprunts anonymes qu'auraient faits à nos Évangiles, soit les Pères apostoliques, soit les hérétiques mêmes de la fin du premier siècle ou du commencement du second.

Les Pères apostoliques sont les écrivains orthodoxes qu'on suppose avoir été en relations directes avec les apôtres; et, après bien des discussions, les œuvres qu'on a cru pouvoir leur maintenir, entre

toutes celles qui leur avaient été d'abord attribuées [1], sont :

L'épître de Barnabé ;

Les épîtres de Clément Romain ;

Les épîtres d'Ignace ;

L'épître de saint Polycarpe ;

L'épître à Diognète ;

Le *Pasteur* d'Hermas.

Quant aux hérétiques de ces premiers temps, aucune de leurs œuvres ne nous est parvenue ; mais on semble en posséder d'assez nombreux fragments dans un livre du troisième siècle, connu sous le nom des *Philosophoumena*.

Si les uns et les autres, dit-on, ont fait des emprunts, même tacites, à nos Évangiles, il fallait bien que nos Évangiles existassent ; et l'on se croit bien près, dès lors, d'avoir prouvé leur authenticité [2].

Voyons donc, à notre tour, ce qu'il en est.

Sur l'authenticité des documents que nous avons cités dans nos précédents chapitres, il n'y a aucune contestation. Les œuvres de saint Justin, d'Athénagore, de Théophile d'Antioche, d'Irénée, d'Eusèbe, de Clément d'Alexandrie, etc., leur sont attribuées par tous. Ici au contraire, entre tant

1. Voir les déclarations de Le Noury au commencement de la *Patrologie*.

2. Voir particulièrement en France le remarquable livre de l'abbé Freppel : *Les Pères apostoliques et leur époque*.

d'œuvres du même temps faussement attribuées à leurs auteurs, et qui remplissent des volumes entiers, la première chose à prouver est l'authenticité et l'intégrité de ces écrits privilégiés qu'on appelle à témoigner de nos Évangiles. Or, il faut bien reconnaître qu'à ces deux points de vue il n'y en a guère contre lesquels ne s'élèvent les charges les plus graves.

Le premier est l'épître de saint Barnabé, qu'il faut forcément placer après 70, puisqu'elle parle de la prise de Jérusalem comme d'un fait accompli ; et qui, d'autre part, ne peut être reculée au delà de 76, si elle est authentique, puisque ceux qui prolongent le plus audacieusement la vie du saint le font mourir cette année-là. Or, les premières mentions qui en soient faites le sont vers 210 par Clément d'Alexandrie, et, dix ou vingt ans plus tard, par son disciple Origène. Tous deux croient que l'épître est de Barnabé, tout en combattant ses idées ; mais les premiers qui en parlent ensuite, Eusèbe et saint Jérôme, déclarent péremptoirement que de leur temps la plupart des gens la regardaient comme apocryphe. Voilà pour ce qu'on en a pensé dans les premiers siècles de l'Église. Dans les temps modernes, lorsque le manuscrit mutilé[1] en a été retrouvé, le premier qui en a parlé,

1. Dans ce manuscrit grec manquent les quatre premiers chapitres et demi. Ils n'ont été retrouvés que de nos jours, dans une traduction latine qui peut dater du neuvième siècle.

le pieux et savant Coutelier, de la congrégation de saint Maur, l'a refusée à saint Barnabé, pour l'attribuer à un auteur inconnu dont la date flotterait entre 70 et 200[1]. D'autres, qui sont venus ensuite, l'ont restituée au saint, parce qu'ils ne pouvaient croire que Clément d'Alexandrie et Origène se fussent trompés tous deux. Mais aujourd'hui, après tous les débats auxquels elle a donné lieu, les raisons de douter d'elle sont plus fortes que jamais : sans compter les sottises qu'elle contient[2], de l'aveu de tous, il est dur d'attribuer un livre qui date forcément de 70, à un homme que le Bréviaire romain fait mourir en 62, et l'Église grecque en 58[3] ; il est dur également d'admettre qu'un Juif de naissance et d'éducation, comme l'eût été ce Barnabé, aurait pu se tromper grossièrement sur les rites des Juifs, et leur en prêter qu'ils n'avaient pas, ainsi que l'a fait l'auteur[4]. Le mieux est donc d'en revenir à l'opinion de Coutelier ; et par conséquent il n'y a, en bonne logique, rien à inférer de cette épître pour ce qui existait au commencement du second siècle.

Quel était à son tour le Clément Romain, auquel l'Église attribue, aujourd'hui encore, deux épîtres

1. *Patrologie* : *Proœmia epistolœ sancti Barnabœ.* (2e volume de Clément Romain).
2. Chap. IX et X.
3. Freppel, 4e et 5e leçons.
4. *Patrologie*, p. 763, note 33.

aux Corinthiens, et dans lequel elle veut voir tantôt le premier, tantôt le troisième successeur de saint Pierre? Etait-ce le Clément, compagnon de saint Paul? Etait-ce le consul Clément, décapité en 95? était-ce ce Clément-ci ou ce Clément-là encore? Nul ne le sait. Le seul point certain, c'est qu'il s'exprime au nom de l'Église de Rome; et la seule chose qui nous importe, ce sont ses œuvres. Or, entre les deux épîtres aux Corinthiens qui lui sont attribuées, il y a lieu de distinguer. La première est de tous les documents ecclésiastiques de la fin du premier siècle, ou du commencement du second, celui qui réunit le plus de chances d'authenticité, grâce à l'accord de tous les Pères sur elle; et, malgré de graves autorités[1], nous sommes tout disposé à l'accepter dans son ensemble au moins, sauf à en suspecter plus d'un détail[2]. Mais il en est tout autrement de la seconde épître. Denys de Corinthe, Hégésippe, Irénée, au milieu ou à la fin du second siècle, Clément d'Alexandrie et Origène, au commencement du

1. Voir Aubé, *Persécutions de l'Église*, t. I, p. 170.

2. A prendre les textes au pied de la lettre, il y a certainement contradiction entre les chapitres 40 et 41, ordonnant d'accomplir les cérémonies du culte à Jérusalem même, ce qui place la lettre avant 70, et les chapitres 44 et 47, parlant tant d'une série d'évêques qui se sont succédé sur le siège de Corinthe, que de l'antiquité même de cette Église, ce qui place la lettre vers la fin du premier siècle, conformément à l'opinion commune. Aussi s'est-il trouvé des gens pour admettre jusqu'à l'interpolation de quatorze ou quinze chapitres.

troisième, ne parlent jamais que de la première ; Eusèbe vers 320 ne mentionne la seconde que pour déclarer qu'elle est généralement repoussée [1] ; et, si vers 400 Épiphane nous dit qu'elle est lue comme la première dans les Églises[2], saint Jérôme, à la même époque, déclare qu'elle est rejetée par tout le monde [3]. Georges Syncelle et Photius en parlent ensuite comme lui [4] ; et il faut descendre jusqu'au sixième et au huitième siècle pour trouver enfin des gens qui la citent. Voilà ce qu'il en est de l'authenticité de cette épître.

Un grand nombre d'autres œuvres ont été attribuées à Clément Romain : ce sont les Reconnaissances, les Homélies clémentines, les Constitutions apostoliques, les Épîtres décrétales, le Résumé des actes de Pierre et de Paul, et enfin deux épîtres aux Vierges. L'Église elle-même a fini par les reconnaître toutes pour apocryphes, à l'exception des épîtres aux Vierges, que quelques-uns essaient encore de maintenir à Clément. L'intérêt qu'ils y ont est évident ; mais pour placer vers l'an 100 (Clément étant mort en 101) des épîtres qui parlent hautement à Rome de l'Évangile selon saint Jean, quoique sans le nommer, et qui emploient l'expression de *Nouveau Testament*, il faudrait en leur faveur des témoi-

1. Eusèbe, l. III, ch. XXXVIII.
2. *Contra Ebiones*, liv. XXXV, n° 15.
3. *De viris illustribus*, chap. XV.
4. *Patrologie*, p. 42.

gnages historiques bien positifs. Vers l'an 100[1], en effet, d'après les données mêmes de l'Église, l'Évangile selon saint Jean pouvait à peine exister en Asie, car saint Jean, auquel tout le monde assigne une douzaine d'années de moins que le Christ, n'a commencé à écrire qu'à quatre-vingt-dix ans[2], au dire même de celui qui le fait écrire le plus tôt. Le mot de *Nouveau Testament*, d'autre part, étranger à l'épître de Barnabé et aux deux autres épîtres de Clément, ne se trouve non plus ni dans Ignace, ni dans Polycarpe, ni dans Papias, ni dans Justin, ni dans le *Pasteur* d'Hermas, ni dans Tatien, ni dans Athénagore, ni dans Théophile d'Antioche, dans aucun écrit enfin des trois premiers quarts du second siècle; il se rencontre pour la première fois dans saint Irénée en 190 ou 180[3], quoique l'on puisse conclure d'un fragment de Méliton, qu'il existait déjà vers 175[4]. Quels témoignages historiques avons-nous donc en faveur de ces deux épîtres, dont nous ne possédons même pas le texte grec, mais une simple traduction syriaque, traduite à son tour en latin par des traducteurs trop zélés, qui ne se cachent pas d'avoir ajouté au texte[5]? Tout ce que nous en

1. Plus d'un fait écrire l'Évangile de Jean en 104 (Eusèbe, l. III, ch. XXIV, édition de Cambridge).
2. Épiphane, *Hœreses*, l. LI, chap. XII.
3. Liv. III, chap. XII, §§ 11 et 12.
4. Eusèbe, liv. IV, chap. XXVI.
5. *Patrologie*, p. 367.

savons par saint Épiphane[1], c'est que vers l'an 400, c'est-à-dire à trois cents ans de leur date supposée, on les lisait dans certaines Églises comme *lettres circulaires* de Clément Romain. Tel est le premier témoignage que nous ayons sur elles. Saint Jérôme, qui rapporte le même fait, en passant, dans son traité contre Jovinien[2], ignore jusqu'à l'existence de ces épîtres dans le *de Viris illustribus*[3], consacré par lui aux œuvres des écrivains ecclésiastiques, car il ne les y mentionne même pas parmi les œuvres faussement attribuées à Clément Romain. Avant lui Eusèbe, qui n'accordait lui aussi à Clément que la première aux Corinthiens, ne les mentionne même pas non plus parmi les livres qu'il signale comme s'étant produits jusque de son temps sous le couvert usurpé du saint[4]. Et cent ans plus bas Origène, qui attribue les Reconnaissances à Clément, n'a lui non plus aucune notion de ces épîtres. Les catholiques qui se sont unis à la presque unanimité des protestants, pour joindre ces deux épîtres aux nombreuses œuvres faussement attribuées à Clément, ont donc fait preuve à la fois de loyauté et de bon sens.

1. *Hœreses*, l. XXX, chap. xv.
2. Liv. I, chap. xii.
3. Chap. xv.
4. Eusèbe, liv. III, chap. xxxviii... ἤδη δὲ καὶ ἕτερα πολυεπῆ καὶ μακρὰ συγγράμματα ὡς τοῦ αὐτοῦ χθὲς καὶ πρώην τινὲς προήγαγον. — Le métier de pieux faussaire, on le voit, s'est continué longtemps dans l'Église.

Les lettres de saint Ignace viennent ensuite. Or, s'il est au monde un recueil entier dont on ait le droit de suspecter l'authenticité, pour ne rien dire de son intégrité, c'est bien certainement celui-là. Nulle part, de l'aveu de tous, le métier de pieux faussaire, si en honneur aux premiers siècles de l'Église, ne se sera exercé plus manifestement et plus largement que sur ces lettres. Lorsque les modernes les ont découvertes, elles étaient au nombre de quinze ; de quinze elles sont tombées à sept, canevas de la plupart des quinze, comme le reconnaît l'Église elle-même ; de sept elles sont descendues à trois ; puis de trois elles sont remontées à sept[1] ; et voici qu'aujourdhui elles retombent à une[2], et pour certains même, à zéro[3]. Et de fait, lorsqu'on cherche dans l'antiquité sur quels témoignages pourrait reposer notre foi en elles, le premier document que l'on rencontre est, au bout de quatre-vingts ans, une allusion de saint Irénée à un mot qui se trouve dans une lettre d'Ignace, sans qu'Irénée dise d'ailleurs si le mot a été prononcé, ou s'il fait partie d'un écrit quelconque. Quarante ans plus tard, Origène citera, en nommant Ignace, deux mots qui se trouvent dans deux de ses lettres. Et enfin Eusèbe, à deux cent-

1. *Patrologie*, préfaces de saint Ignace. — Freppel, *Pères apostoliques*.

2. Renan, Introduction à son 5e volume.

3. Aubé, *Persécutions de l'Eglise*, t. I, p. 244.

vingt ans de leur prétendue date, mentionnera les sept lettres avec des indications qui prouvent qu'elles existaient telles quelles de son temps[1]. Quant à elles-mêmes, les modernes ne les ont trouvées réunies toutes sept que dans des traductions latines, syriaques, arméniennes, fort peu semblables entre elles. Le seul manuscrit grec que nous en ayons n'en présente que six ; la septième ne se trouve qu'ailleurs, et à part[2], dans une des huit relations que nous avons du martyre du saint, relations divergentes, qui datent du cinquième siècle, et dont la véracité est plus que suspecte. Le contenu de ces lettres, à son tour, justifie tous les doutes. Suspectes tout d'abord, parce qu'elles semblent n'avoir d'autre but que de soutenir une thèse (ce qui est souvent le fait des apocryphes), les six lettres réunies dans le manuscrit grec ont le tort d'aboutir à une dernière, la lettre à Polycarpe, qui, outre ce que son ton a d'étrange de la part d'un évêque à un autre évêque, ne fait en grande partie que répéter la cinquième. Toutes les sept en plus sont censées écrites sur la route d'Antioche à Rome, où, suivant la tradition reçue au temps d'Eusèbe[3], Ignace aurait été envoyé pour subir le martyre dans le cirque. Or, d'après toutes

1. *Patrologie*, *loco citato*.
2. Renan, *loco citato*.
3. Eusèbe, liv. III, chap. XXXVI, λόγος ἔχει.

les relations de son martyre, il a été condamné à Antioche même, par Trajan, de passage en cette ville. Mais il y avait un cirque à Antioche : à quelle fin donc cet envoi à Rome ? Aussi deux documents anciens déclarent-ils positivement que c'est à Antioche qu'il a subi son martyre[1] ; et il faut avouer que toutes les vraisemblances sont de leur côté. Voilà ce qu'il en est de l'authenticité des lettres d'Ignace ! Quant à leur intégrité, l'Église reconnaît elle-même qu'elle est déplorable : *Multa adhuc emendatione indiget*, dit la *Patrologie*.

Si les lettres de saint Ignace sont ainsi suspectes, la lettre de Polycarpe qui les mentionne, avec le passage du saint par l'Asie et par Philippe, doit forcément être suspecte comme elles. Les parties de cette lettre d'ailleurs s'agencent mal ensemble. Si l'on en croit le chapitre XIX, il y avait longtemps qu'Ignace était mort, quand elle a été écrite ; si l'on en croit le chapitre XIII, Polycarpe venait de recevoir une lettre des Philippiens et d'Ignace, avec une commission qu'il se chargeait de faire. Ajoutez que le texte grec nous en est arrivé en deux morceaux, et que quatre des cinq derniers chapitres ne nous sont même parvenus qu'en latin. La simple mention qu'Irénée fait pour la première fois d'une lettre de Polycarpe, soixante-dix ans

1. Le fait est attesté par Jean de Malala d'Antioche, et par un texte qu'a cité Cureton dans son *Corpus Ignatianum*. Voir Aubé, *Persécutions de l'Église*, *loco citato*.

plus tard, prouve qu'il avait entre les mains une lettre attribuée au saint, mais non qu'elle fût réellement de lui, ni telle que nous l'avons. Il fallait moins de temps que cela alors pour qu'une œuvre apocryphe acquît de l'autorité, ou pour qu'une œuvre originale se chargeât d'interpolations.

L'épître à Diognète, un des écrits les plus remarquables du temps, est d'un inconnu, qui se dit disciple des apôtres, à un moment où le christianisme était déjà complètement distinct du judaïsme aux yeux des payens mêmes, et où son état rappelle assez bien ce que nous savons de lui sous Trajan. Le docteur Reuss [1] la place vers 130 ; l'abbé Freppel, entre 110 et 120. Acceptons 120, pour prendre un terme moyen.

Reste le *Pasteur* d'Hermas, ce dernier nom étant celui de l'individu très peu sûr auquel on attribue l'œuvre. Les opinions sur sa date varient de quatre-vingts ans à peu près. Comme il y est question d'un Clément qui sera chargé, par sa position dans l'Église, de répandre le livre au-dehors, on s'est hâté de voir dans ce Clément le Pape du même nom ; et, prenant au sérieux le rôle qui lui était assigné là, on a d'abord placé le livre vers 68 ou vers 95, suivant que l'on plaçait Clément lui-même à l'une ou à l'autre de ces dates. Depuis, le *Canon* de Muratori étant venu déclarer positivement que

1. *Histoire du Canon*, p. 130.

le livre était l'œuvre d'un Hermas, frère de Pie I qui fut Pape de 140 à 145, on n'a plus regardé la mention de Clément que comme un moyen, fort employé alors, de mettre le livre sous le patronage d'un nom respecté ; et la plupart des critiques aujourd'hui placent l'œuvre vers 150. Nos lecteurs sont libres de choisir entre 95 et 150, les deux seules dates qui soient encore défendues à cette heure.

Après avoir été rangé par Origène et par beaucoup d'autres au nombre des livres canoniques, le *Pasteur* n'est plus classé aujourd'hui que parmi les livres utiles à lire, mais dont l'Église ne garantit pas la véracité [1].

A Hermas, en tout cas, s'arrête la liste des écrivains qu'on suppose avoir été en relations avec les apôtres. L'authenticité de la plupart de ces livres est des plus douteuses, on le voit, et leur date plus encore peut-être. Or, c'est leur date surtout qui serait importante pour la question qui nous occupe ; car, s'ils ont été écrits à la fin du premier siècle, les renseignements qu'ils peuvent nous donner sur l'état des Évangiles alors n'en seront pas moins

1. Longtemps les modernes n'ont possédé du *Pasteur* qu'une traduction latine, dont rien ne garantissait la fidélité. Depuis quelques années on en a retrouvé une seconde en latin et une en éthiopien, puis un texte grec à peu près complet, qui modifient sur certains points la première traduction. Ces nouvelles versions seraient favorables à la date de 150 plus qu'à celle de 95. (*Journal des Savants*, mars 1878.)

précieux, quels qu'aient été leurs auteurs ; tandis que, s'ils sont de la seconde moitié du second siècle, ils perdent singulièrement de leur intérêt, venant après les mentions nominales que Papias a faites de Marc et de Mathieu.

Acceptons cependant par complaisance et la date que leur assigne l'Église, et leur intégrité même, en exceptant toutefois les épîtres aux Vierges, afin de rester sérieux; et voyons ce que l'Église en pourra tirer.

Il est certain que l'on trouve dans ces écrits un certain nombre de passages qui, de près ou de loin, littéralement même parfois, répondent à des passages de nos Évangiles ; et le fait serait décisif contre quiconque prétendrait que ces Évangiles ont été composés *tout d'une pièce* dans la seconde partie ou vers le milieu du second siècle. Mais nul que nous sachions ne l'a jamais prétendu, pas même l'École de Tubingue ; et nous n'avons en tout cas aucun besoin d'en arriver là. Il est clair pour tout le monde que bien des choses avaient été écrites sur le Christ avant la fin du premier siècle. L'incompréhensible même serait qu'il en fût autrement, et qu'une fois ces premières relations écrites, les écrivains qui sont venus après ne s'en fussent pas servis. Mais quelles étaient ces relations, et à quel titre et de quelle façon les employait-on ? Toute la question est là.

Or, sur ces différents points, ce que nous avons

dit au sujet de chaque évangéliste successivement subsiste tout entier. Pas une seule fois les Pères apostoliques ne citent le nom d'un évangéliste ; et le nom même d'Évangiles au pluriel, c'est-à-dire avec la signification de récits écrits, ne se rencontre chez eux qu'une seule fois, dans l'épître à Diognète, vers 120. Partout ailleurs le mot ne se trouve qu'au singulier, et avec le simple sens de *la bonne nouvelle,* comme les Évangiles eux-mêmes le font employer par Jésus [1]. A l'exception de deux endroits, dont nous parlerons tout à l'heure, le nom d'*Écriture* [2] n'est jamais appliqué par eux qu'à l'Ancien Testament. Lorsqu'ils citent un mot du Christ, ils se bornent à dire, *le Christ a dit,* sans indiquer s'ils empruntent le mot à un écrit ou à la tradition orale. Et quant aux pensées et aux faits qu'ils peuvent avoir en commun avec tel ou tel de nos Évangiles, ils se bornent à les intercaler dans leur texte, sans les distinguer du reste par quoi que ce soit, de sorte que ce sont là des *rencontres* sur un fond qui appartient à tous, et non pas des *emprunts* [3]. Emprunts à qui d'ail-

1. On peut voir à cet égard les déclarations de la *Patrologie* elle-même : saint Ignace, p. 700, note 21.

2. Ἡ γραφὴ ἐστὶν, ou γέγραπται.

3. Ce silence sur les Évangiles et les évangélistes est d'autant plus significatif chez saint Ignace en particulier que, selon Eusèbe (liv. III, chap. XXXVI), après avoir exhorté de vive voix les villes par lesquelles il passait à rester fidèles aux traditions des apôtres, il ne leur aurait écrit que pour mieux assurer chez elles

leurs? Non-seulement ils ne nomment personne dans ces cas-là, tandis qu'ils nomment à chaque instant les écrivains de l'Ancien Testament; mais encore, à côté de ceux de leurs passages qui se retrouvent plus ou moins altérés dans nos évangélistes, il y en a chez eux une foule d'autres, comme nous l'avons déjà dit, qui ne se retrouvent aujourd'hui nulle part, et que l'Église elle-même reconnaît avoir été pris par eux à des apocryphes. La démarcation entre les apocryphes et nos canoniques n'existait donc pas pour les Pères apostoliques, en supposant que nos canoniques existassent alors; et, outre le discrédit que cela jette sur nos canoniques, puisque c'est sur la foi qu'avaient en eux les Pères apostoliques que repose leur autorité, comment affirmer que ce soit à nos canoniques mêmes que ces Pères ont emprunté les passages que nous croyons qu'ils leur ont pris?

Leurs citations formelles de l'Ancien Testament ne sont pas d'ailleurs plus littéralement exactes; et il y en a plus d'une aussi que nous ne retrouvons nulle part. Origène a depuis longtemps signalé le fait[1], même chez les évangélistes; et la *Patrologie*, à son tour, le reconnaît plus d'une fois dans ses notes. Le texte de l'Ancien Testament, dans l'ensemble comme dans les détails, n'était donc

la conservation de ces traditions. Et un tel homme n'aurait pas nommé les Évangiles et les évangélistes, s'il en avait connu!

1. Origène, vol. III, p. 84 et p. 1769.

pas plus arrêté que celui du Nouveau ; et tout ce que l'on a le droit d'inférer des prétendues citations des Pères apostoliques, c'est le désordre absolu où tout se trouvait alors.

Dans deux passages pourtant le mot d'*Écriture* se présente chez eux appliqué à des citations de saint Mathieu[1] ; et certaines personnes y ont vu la preuve que notre *Canon* existait dès lors. Nous ne mentionnons le fait, que pour n'être pas accusé de le laisser systématiquement de côté. Non-seulement ces deux passages sont des plus suspects, puisque l'un est dans la partie de l'épître de Barnabé qui ne nous est connue que par la traduction latine, et l'autre dans la seconde épître de Clément Romain aux Corinthiens ; mais encore les faits qui établissent la longue incertitude du *Canon* sont aujourd'hui si bien avérés[2], que les orthodoxes sérieux ont renoncé à se servir de ces deux passages. De l'aveu de l'abbé Freppel, le *Canon* ne pouvait pas s'établir avant la fin du second siècle, grâce aux difficultés que les Églises trouvaient, en l'absence de l'imprimerie, pour se communiquer les écrits que chacune d'elles pouvait tenir des apôtres. Les deux passages, en les prenant au sérieux, prouveraient

1. Saint Barnabé, chap. IV, *ut scriptum est ;* saint Clément, 2e épître aux Corinthiens, chap. II, καὶ ἕτερα γραφὴ λέγει, après une citation d'Isaïe.

2. *Patrologie*, Prolégomènes à l'épître de saint Barnabé, p. 656. — Freppel, *Pères apostoliques*, p. 90, à la note.

donc au plus que ceux qui les écrivaient avaient personnellement foi dans l'autorité de Mathieu ; et cela n'a certainement rien d'invraisemblable ni de dangereux pour la libre critique. C'est par degrés bien évidemment que l'entente a dû se faire entre les Églises. Les protestants sensés parlent là-dessus comme les catholiques[1]. Le mot d'*Écriture* d'ailleurs, appliqué ici par saint Clément à un passage de Mathieu, ne saurait avoir plus de valeur que quand, dans un autre endroit[2], le même auteur l'applique à une série d'apocryphes.

Tels sont tous les arguments que l'Église peut tirer des Pères apostoliques. Heureusement pour elle il lui reste les hérétiques ; et le bruit qu'elle a fait autour des Pères apostoliques n'est rien près de celui qu'elle a essayé de faire autour de ce secours inespéré, que le ciel a paru un instant lui avoir ménagé !

Il y a quarante ans environ, on a découvert dans les couvents du mont Athos un livre du troisième siècle, où se trouvent racontées, sous le nom de *Philosophoumena*, les hérésies qui avaient jusque là affligé l'Eglise. De qui est le livre? on ne le sait. On l'attribuait d'abord à Origène ; mais, en face des contradictions entre Origène et lui, on a dû y renoncer ; et l'on s'est rejeté alors sur saint Hippo-

1. Mathew Arnold, *God ant the Bible*, p. 216, etc.
2. Première aux Corinthiens, chap. XXIII.

lyte, qui paraissait y avoir des titres sérieux. Mais l'auteur accuse deux Papes d'hérésie, sans parler du reste[1] ; et il est impossible de se dissimuler que lui-même, en plus d'un endroit, est un véritable hérétique. Quel embarras alors pour l'orthodoxie ! Les uns[2] s'en sont tirés, en dépouillant à peu près Hippolyte de son titre de saint, pour n'en plus faire que le calomniateur de deux Papes ; les autres, en lui retirant jusqu'à son nom, et en déclarant sa personnalité en litige[3] ! Cela est peu rassurant, il faut l'avouer, pour l'autorité qu'on doit accorder à ses dires. Mais enfin, hérétique ou non, calomniateur ou non de deux Papes, son livre n'en est pas moins là ; et l'on ne saurait lui refuser toute autorité pour ce seul motif que l'on ne sait pas qui l'a écrit.

Or, que trouve-t-on dans ce livre ? de nombreuses paroles du Christ, sur lesquelles les hérétiques du second siècle appuyaient leurs doctrines ; et non-seulement bon nombre de ces paroles se rencontrent dans nos Évangiles, mais de plus ici ceux qui les rapportent le font souvent avec la formule consacrée, *voici ce qui est écrit*. Nos Évangiles donc, dit-on, non-seulement existaient dès les premières

1. L. IX, ch. x.
2. Le chanoine Dollinger.
3. L'abbé Cruice, préface des *Philosophoumena*.
Voir aussi l'article de Réville dans la *Revue des Deux-Mondes*, juin 1865.

années du second siècle, mais étaient dès lors reconnus comme Écriture sainte, et notamment l'Évangile de saint Jean, dont plus que de tout autre la libre critique voudrait reculer la composition jusque dans la dernière partie du second siècle.

Nos réponses seront les mêmes d'abord que pour les Pères apostoliques.

1° Bon nombre de ces citations sont loin d'être littérales, et, au lieu de confirmer nos textes actuels, elles ne feraient que prouver une fois de plus la fluidité du texte primitif.

2° Pas plus que les Pères apostoliques, les hérétiques des *Philosophoumena* ne citent le nom d'un seul évangéliste ; ce qui est d'autant plus remarquable qu'ils citent fréquemment saint Paul au même titre et sur le même pied que les écrivains de l'Ancien Testament. Comment donc affirmer que ce soit à nos Évangiles qu'ils ont fait leurs emprunts anonymes, quand, à côté de ceux-là, en supposant que ceux-là existassent, ils en admettaient un grand nombre d'autres, dont saint Épiphane même nous a conservé la liste[1] ?

Que les idées de Jean, de Marc, de Mathieu, se fussent produites, en partie au moins, à la fin du premier siècle, voilà ce qui ressort à peu près certainement des *Philosophoumena*, comme cela ressortait des Pères apostoliques. Mais que nos Évangiles

1. *Philosophoumena*, p. 148, notes 12, 13.

existassent à ce moment en l'état et en l'estime où ils sont aujourd'hui, voilà ce que nul artifice ne saurait en tirer. Si l'on veut déduire des *Philosophoumena* une conséquence au sujet du quatrième Évangile particulièrement, celui qui tient le plus au cœur de l'Église, il n'y en aurait qu'une à tirer, en face du silence absolu de Papias sur lui, et du mutisme presque égal de saint Ignace, de saint Polycarpe et de saint Justin : c'est que ce sont des hérétiques qui ont les premiers accueilli les idées de cet Évangile, le fondement le plus solide de la métaphysique orthodoxe, et que c'est sous leurs auspices qu'elles ont fait leurs premiers pas. Etait-ce bien la peine d'entamer, à propos des *Philosophoumena*, une si furieuse campagne contre la critique indépendante, pour arriver à de pareils résultats ?

Et l'on n'en arrive même pas là ! Rien n'est moins sûr que la véracité des *Philosophoumena*, et rien n'est moins probant que leur façon de citer. Sur l'hérésie des Ophites il y a opposition constatée entre leur exposé et celui d'Origène[1]. De quel côté est la vérité ? L'Église a tout intérêt à ce qu'elle soit du côté d'Origène, et à ce que l'hérétique écrivain qui a accusé d'hérésie deux Papes, ait eu entre ses mains des documents erronés, ou les ait faussés par l'usage systématique qu'il en faisait. Mais alors à quoi se fier chez lui, surtout lorsque, au lieu de

1. *Philosophoumena*, l. V, chap. VI, note 9-13.

rapporter des faits contemporains, comme pour les Papes Zéphyrin et Calliste, il dépose, comme c'est le cas ici, sur des faits qui se sont passés cent vingt ou cent trente ans plus tôt, et qui ont eu tout le temps de s'altérer avant d'arriver jusqu'à lui ? Quant à sa façon de citer, Baur et l'école de Tubingue ont soutenu que sous la formule φάσι ou φησι, *il dit* ou *ils disent*, il rapportait indifféremment les paroles d'un chef d'école ou celles de ses disciples, de sorte que pour une école un peu ancienne on ne savait à quel moment placer la parole rapportée ; or, dans un cas au moins, on peut prouver que Baur a raison. Au livre V, chapitre XIV, l'auteur fait citer comme une autorité un mot de saint Paul[1] par Simon de Giton, cet adversaire obstiné des apôtres, qu'une tradition ecclésiastique fait mourir à Rome, vaincu par saint Pierre, dès le commencement du règne de Claude[2], tandis que d'autres traditions reculent sa mort jusqu'à la dixième année de Néron, devant qui il aurait lutté contre Pierre et Paul, avant de périr misérablement, soit en tombant du haut des airs où il s'était vanté de s'élever[3], soit en se faisant enterrer vivant, avec la prétention de ressusciter le troisième jour[4]. Que dans le livre laissé par un pareil homme, sous le titre de *La grande révé-*

1. *Prima ad Corinthios*, 11, 32.
2. Eusèbe, liv. II, chap. XIV et XV.
3. Eusèbe, *loco citato*, note 52.
4. *Philosophoumena*, liv. VI, chap. XX.

lation, ses disciples aient pu, soixante ou soixante-dix ans plus tard, insérer un verset de Paul qu'ils jugeaient favorable à leur cause, rien n'est plus simple. Mais que lui-même, au plus fort de la lutte, en supposant qu'il ne fût pas mort quinze ans plus tôt, ait cité, comme une parole sainte, un mot de son plus redoutable ennemi, à qui le fera-t-on admettre? Il en serait de même d'une reproduction par lui de la *Prima Petri* (I, XXIV), et d'un verset de saint Mathieu (III, x), alors que, dans l'hypothèse même qui fait vivre Simon le plus longtemps, l'Évangile de saint Mathieu était à peine écrit en Palestine au moment où Simon mourait à Rome[1].

Quel profit l'Église peut-elle donc tirer des *Philosophoumena* ?

Ou nous nous trompons fort, ou il eût mieux valu pour elle que les *Philosophoumena* ne vissent jamais le jour, car, outre le discrédit qu'ils jettent sur trois de ses chefs, un saint falsifié, un Pape imbécile, un autre intrigant, tous trois hérétiques, ils lui nuisent plus encore peut-être par l'incertitude et le désordre qu'ils achèvent de montrer dans les documents des premiers siècles[2].

1. *Philosophoumena*, p. 248 et 258.

2. La vérité est que, pour beaucoup au moins, les formules, l'*Ecriture dit*, ou, *comme il est écrit*, signifiaient simplement que le fait rapporté était pris dans un livre, sans impliquer la croyance à l'inspiration divine de ce livre. Les *Homélies Clémentines*, qui n'admettent pas l'authenticité de l'Ancien Testament, ne l'en citent pas moins à chaque instant avec ces formules.

CHAPITRE VII

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Que l'on nous permette maintenant quelques réflexions générales, pour compléter cette première partie.

Dans un temps où il n'y avait guère d'apôtre sous le nom duquel n'eût paru quelque Évangile, que l'Église a depuis repoussé comme apocryphe, quels moyens l'Église a-t-elle eus de reconnaître l'authenticité privilégiée des quatre Évangiles canoniques? Saint Irénée nous dit[1] qu'il ne pouvait y avoir que quatre Évangiles vrais et qu'il devait y en avoir quatre, parce qu'il y a quatre régions dans le monde et quatre vents principaux, et que l'Église, soutien et vie du monde, avait droit aussi pour elle à quatre piliers et à quatre souffles inspirateurs!

Acceptons la raison; mais entre tant d'Évangiles qui ont existé sous des noms également saints,

1. Liv. III, chap. XI.

comment a-t-on distingué les vrais, alors qu'on n'avait d'autre moyen de contrôle qu'une tradition forcément flottante, comme toutes les traditions? Si, dès le lendemain de la mort du Christ, alors que tous les témoins de sa vie, tous les auditeurs de sa parole, étaient réunis à Jérusalem, une relation commune de ses dires et de ses actes avait été dressée, reconnue et acceptée par tous, les générations subséquentes auraient eu là un moyen de contrôle. Mais, en l'absence d'un pareil monument qui n'a jamais existé, quel criterium a-t-on eu pour distinguer la tradition de la légende?

En face de l'Évangile de Jean particulièrement s'en dressait un autre que nous connaissons déjà, faisant avec lui un contraste complet, l'Évangile des Ébionites, ces vieux chrétiens contemporains et auditeurs même de Jésus[1], que nous avons vus emmener avec eux sa famille, quand, à l'approche du siège de Jérusalem, ils se sont retirés par-delà le Jourdain. Pour eux, qui l'avaient si bien connu, Jésus n'était qu'un homme, fils du charpentier Joseph, le plus grand des prophètes envoyés par Dieu, mais rien de plus qu'un prophète. Or, qui osera dire que l'Évangile prétendu de Jean, écrit quarante ans au moins après le leur, bien loin du théâtre de Jésus, avait plus de chances d'être vrai que le leur?

1. Eusèbe, liv. III, chap. XXVII.

Quand on regarde avec attention l'histoire ecclésiastique du second siècle, on y suit assez aisément le mouvement d'élimination entre les divers Évangiles, à partir de la seconde moitié de ce siècle. Mais ce que l'on y suit aussi, c'est que ce mouvement va de plus en plus s'accentuant, à mesure précisément que les moyens de contrôle diminuent par l'éloignement croissant du point de départ. Une convention s'établit petit à petit sous l'influence prédominante de certains hommes, dans lesquels on croit trouver un écho plus fidèle de certains apôtres[1], et petit à petit aussi on élimine avec plus de résolution tout ce qui est contraire à cette convention. Or, quelle est la tendance de cette convention? Au fur et à mesure précisément que l'on s'éloigne de Jésus, et que l'imagination peut sur lui se donner carrière, la convention va le grandissant sans cesse, comme c'est le propre de toutes les admirations et de tous les regrets. Et cette tendance, si conforme à la nature humaine, est si générale et si forte qu'elle entraîne jusqu'aux Ébionites eux-mêmes. Eusèbe nous apprend en effet[2] qu'il y a eu deux sortes d'Ébionites : les *anciens*, que nous connaissons, qui avaient *vu* Jésus, et ne faisaient de lui qu'un homme comme les autres; les *nouveaux*, qui ne

1. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne.* — *Revue critique*, article sur Tishendorf, avril 1874.

2. Liv. III, chap. XXVI.

l'avaient pas vu, et qui, cédant à l'entraînement général, le faisaient naître de la Vierge et du Saint-Esprit, tout en lui refusant l'existence antérieure et la co-éternité avec Dieu.

Une fois encore, où donc est l'évidence de l'orthodoxie dans tout cela? Et de quel droit donc prétendrait-on nous commander au nom de l'un quelconque de ces Évangiles?

Voici, du reste, sur toute cette question des Évangiles, deux témoignages que l'Église ne récusera pas, et qui viennent s'ajouter à celui que nous avons déjà rapporté de saint Augustin et de Malebranche. Le premier est de saint Jérôme, le second est du commentateur orthodoxe d'Eusèbe dans la *Patrologie* de l'abbé Migne [1].

Dans la lettre que nous avons citée de lui, adressée au pape Damase, qui l'avait chargé de corriger la traduction latine des Évangiles, saint Jérôme, après avoir rendu compte de la façon discrète dont il avait cru devoir s'acquitter de sa tâche, ajoute, en parlant des Évangiles grecs comme des Évangiles latins :

« Voici en effet une grande cause d'erreurs qui « a pris corps dans nos manuscrits : ce qu'un évan- « géliste a dit de plus qu'un autre sur le même « sujet, on l'a ajouté dans cet autre où l'on croyait

1. Comme la *Patrologie* abrège l'ancien commentaire d'Henry de Valois, on a doublement le droit de dire qu'elle accepte pour vrai tout ce qu'elle en a conservé.

« que cela manquait; ou bien, quand chacun d'eux « a exprimé une même chose d'une façon diffé- « rente, le lecteur, qui avait commencé par lire « tel ou tel des quatre, a cru qu'il devait corriger « les autres d'après celui-là. D'où il résulte que « chez nous tout est mêlé, que dans Marc on trouve « bien des choses qui appartiennent à Luc et à « Mathieu, dans Mathieu bien des choses qui ap- « partiennent à Marc et à Jean, et dans les deux qui « restent bien des choses qui appartiennent à cha- « cun des autres. »

Si quelqu'un était tenté de croire que saint Jérôme ne parle ici que des Évangiles latins, tels qu'ils étaient avant sa révision, nous le renverrions à la lettre même. La révision de saint Jérôme n'a porté que sur des contre-sens, et encore, comme nous l'avons dit, l'a-t-il faite aussi réservée que possible, afin de ne pas changer les habitudes des lecteurs latins. Quant à la distribution des matières, elle est restée, dans chaque Évangile latin, ce qu'elle était avant la révision, en conformité parfaite avec le texte grec, qui n'a jamais été épuré, que nous sachions. La seule précaution que saint Jérôme ait prise, pour éclairer les lecteurs curieux, ç'a été d'emprunter à Ammonius des tables de *présence*, faites sur les textes grecs, et indiquant d'après eux les passages qui sont particuliers à chaque apôtre, et ceux qui appartiennent à plusieurs d'entre eux.

Ce mélange de tous les textes primitifs, reconnu

par lui avec tant de bonne foi, n'empêche pas saint Jérôme, cela va sans dire, de continuer à croire aux Évangiles, pour cette raison probablement qu'un pêle-mêle de vérités ne contient toujours que de la vérité. Mais qu'est-ce que Renan, Strauss et les autres ont jamais dit de plus fort contre l'intégrité des textes évangéliques, tels que nous les possédons aujourd'hui?

Quant au commentateur orthodoxe d'Eusèbe, dans la *Patrologie* de l'abbé Migne, voici ce qu'on lit textuellement chez lui, à propos des contradictions enregistrées sans réflexions par Eusèbe même, au sujet de l'Évangile de Marc :

« Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que sur ce sujet les « anciens Pères de l'Église se contredisent entre « eux, puisque sur la rédaction des Évangiles nous « ne savons à peu près rien de certain, si ce n'est « qu'ils sont quatre seulement, et qu'ils ont été « écrits par quatre[1]? »

Quelle confirmation plus complète du mot de Malebranche pourrait-on demander?

Ainsi donc, de l'aveu des fidèles les plus compétents, ces quatre petits livres, sur lesquels reposent les prétentions de l'Église à la domination du monde, ne sont pas tels aujourd'hui qu'ils sont sortis de la main de leurs auteurs, et l'on ne sait ni où, ni quand, ni comment, ni par qui ils ont

1. L. V, ch. VIII, note 60.

été écrits. Ce ne sont pas des libres penseurs qui le disent : ce sont les docteurs mêmes de l'Église qui en conviennent. A quoi il faut ajouter que l'Église ne saurait dire pour quelle raison précise elle les a préférés à une foule d'autres, qui ont d'abord été acceptés comme eux, et qui plus tard ont été écartés, sans autre raison exprimable que leur désaccord avec les quatre choisis.

Or, ces quatre choisis ne sont pas plus d'accord ensemble que ceux qu'on a écartés ne l'étaient avec eux[1].

1. En mettant les choses au mieux pour l'Église, on pourrait résumer en six lignes toute cette première partie : pendant ses soixante-dix premières années, les plus importantes pour elle, l'Église manque absolument de documents contemporains, même suspects, pour attester l'authenticité des Évangiles admis par elle ; et les premières traces qu'elle-même croit pouvoir nous montrer d'eux, au bout de ces soixante-dix ans, sont sans précision, comme sans autorité. Or, en réalité, ce n'est pas soixante-dix ans seulement que cet état de choses a duré, mais cent vingt au moins. Tout ce que l'Église peut faire, c'est de chercher, à force de subtilités et d'ambages, à diminuer la différence entre ces deux sommes ; mais la moindre suffit encore à la laisser suspendue dans le vide.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

SECONDE PARTIE

LES ESSAIS DE CONCILIATION

ENTRE LES ÉVANGILES

CHAPITRE PREMIER

LA LOGIQUE DE L'ÉGLISE

Chacun sait, par ouï-dire au moins, qu'entre les récits des quatre Évangiles il existe de nombreuses divergences. Ces divergences se bornent-elles à une simple diversité dans les détails que chaque évangéliste a jugé à propos de rapporter ? Ou vont-elles jusqu'à la contradiction ? Dans le premier cas ce serait être bien sévère peut-être que de s'en faire une arme contre l'Église. Dans le second, au contraire, comme il n'y a pas de témoignage historique qui puisse faire accepter le *oui* et le *non* sur un même point, les preuves extérieures de l'authenticité divine des Évangiles seraient aussi fortes qu'elles sont faibles, que ce serait elles encore qu'il faudrait tenir pour fausses. Que sera-ce alors quand elles sont si fragiles ?

La démonstration de l'accord réel des textes, nonobstant leurs divergences apparentes, s'impose donc à l'Église avec la même force que celle de leur authenticité ; et nous avons, à notre tour, le

droit et le devoir de chercher comment elle s'est acquittée de cette nouvelle obligation.

Nous réduirons cette question à ses éléments les plus simples, en ne nous occupant que des points principaux.

Si quelqu'un se présentait en justice avec des pièces qu'il dirait concordantes, mais aussi avec la double prétention de les interpréter seul, et d'appliquer à cette interprétation des procédés qu'on n'admettrait pour aucune autre, qu'en penseraient les juges, les avocats et le public ?

Telle est pourtant exactement la position de l'Église dans la question de l'accord des Évangiles. Ces textes sur lesquels repose son autorité, elle réclame le droit de les interpréter seule[1] ; et à leur interprétation elle prétend appliquer des procédés qu'elle serait la première à repousser partout ailleurs.

La première question est donc de savoir si l'on doit appliquer au contenu des Évangiles les mêmes principes de libre critique qu'à tout autre monument historique ; et, à bien dire même, là est le débat tout entier, car, ce point emporté, tout suit. Or, en dépit des protestations de l'Église, et des cris indignés des orthodoxes sitôt qu'on veut leur

1. Voir, au besoin, *Dissertatio de Irenei doctrinâ*, article 2 dans la *Patrologie* de Migne ; et tout le traité de Tertullien, *De præscriptionibus*.

appliquer la règle commune[1], il n'y a à la question ainsi posée qu'une seule réponse possible, si l'on ne veut prendre précisément pour accordé ce qui est l'objet même du débat : oui, il faut appliquer au contenu des Évangiles les mêmes principes de libre critique qu'au contenu de tout autre livre ; et il le faut d'autant plus même, que l'on prétend que notre salut dépend de la solution que nous aurons donnée au problème. Quand de pareils intérêts sont ainsi en jeu, comment l'Esprit de vérité, auquel on attribue la composition de ces livres, n'aurait-il pas mis dans leurs récits toute la netteté et toute la précision nécessaires à l'évidence de leur accord ?

Entrons donc hardiment dans le débat ; et commençons par mettre nettement en lumière les procédés que l'Église y emploie.

Ce sera l'objet de ce premier chapitre.

Une des prétentions de l'Église est de n'avoir jamais varié. Nous verrons surabondamment dans les questions de détail combien cette prétention est mal fondée ; nous allons le voir, en attendant, sur la question même des principes.

L'Église a passé par trois phases bien distinctes dans sa façon d'envisager les Évangiles.

La première est celle de Papias et de saint Justin : pour eux, les Évangiles ne sont pas encore d'in-

1. Voir toutes les réfutations de la *Vie de Jésus* de Renan.

spiration divine ; et, loin d'être tenus pour infaillibles, ils inspirent à Papias en particulier cette méfiance que nous savons, et que tous les efforts des exégètes modernes n'ont pu parvenir à recouvrir.

A la fin du second siècle, cette phase a cessé. En même temps qu'on est à peu près d'accord pour reconnaître quatre Évangiles authentiques, on l'est également pour attribuer à leurs auteurs l'inspiration divine. Mais ce serait se tromper que d'en conclure qu'on crût dès lors à l'exactitude absolue des récits.

A cette époque de demi-liberté au moins, alors que le dogme encore flottant ne tenait pas encore les intelligences enfermées dans un cercle de fer, en les déprimant de toutes parts, il était impossible que tant de grands esprits, habitués à la réflexion par la philosophie avant leur entrée dans le christianisme, ne fussent pas frappés de l'étrangeté au moins de certains faits et de certains préceptes, semés comme des pierres d'achoppement dans les Écritures, et qu'ils ne cherchassent pas sur ces points à mettre leur nouvelle foi d'accord avec leur raison. Voici donc ce que les principaux d'entre eux, Origène et son maître Clément d'Alexandrie, par exemple, avaient trouvé dans la première moitié du troisième siècle.

Le but principal de l'Esprit-Saint, en dictant les Écritures à ses truchements, avait été partout de donner des leçons intellectuelles ou morales.

Quand donc les faits réels s'étaient prêtés à laisser percer ces leçons, il les avait respectés et reproduits dans toute leur vérité. Quand ils ne s'y étaient pas prêtés, il les avait modifiés ou remplacés par d'autres ; si bien qu'il y avait dans les Évangiles, comme dans l'Ancien Testament, des faits qui non-seulement n'étaient pas arrivés, mais qui par leur nature même n'auraient pas pu arriver. Et ces faits n'étaient pas les moins importants. Qu'on en juge par le passage suivant d'Origène[1].

« Dans le récit de la Création, quel est l'homme « de bon sens qui croira qu'il y a eu un pre- « mier, un second, un troisième jour, et des matins « et des soirs, sans le soleil, la lune, et les étoiles ? « Qu'est-ce qui croira à une sorte de premier jour, « sans qu'il y eût un ciel ? Qui est assez sot pour « croire que, à la façon d'un agriculteur, Dieu a « planté un Paradis dans l'Éden du côté de « l'Orient, qu'il y a créé un arbre de vie visible et « tangible, si bien que, rien qu'à goûter un de ses « fruits avec nos dents matérielles, on faisait en- « trer en soi la vie? Quand l'Écriture dit que Dieu « se promenait l'après-midi dans son jardin, et « qu'Adam se cachait sous son arbre, nul, je crois, « ne peut douter qu'il n'y ait là un sens mystique, « exprimé allégoriquement par une histoire appa- « rente qui n'a rien de réel !... Et qu'ai-je besoin

1. *De principiis*, liv. IV, chap. XVI.

« d'en dire davantage, quand quiconque n'est pas « stupide peut dans l'Ancien Testament trouver « des milliers d'histoires pareilles, qui sont rap- « portées comme si elles étaient arrivées, et qui « cependant ne se sont pas littéralement produites. « Les Évangiles, à leur tour, sont remplis de récits « du même genre : ainsi quand le diable emporte « le Christ sur une montagne élevée, pour lui mon- « trer de là les royaumes de la terre et leur gloire. « Qui peut, en lisant cela avec la moindre réflexion, « ne pas condamner ceux qui croient que c'est « avec les yeux du corps, auxquels l'élévation est « nécessaire pour apercevoir ce qui est au-dessous, « qu'ont été vus les royaumes des Perses, des Scy- « thes, des Indiens, des Parthes, et les honneurs « que les sujets y rendent à leurs princes ? On « pourrait avec un peu d'attention trouver des « milliers d'autres choses de ce genre dans les « Évangiles. D'où l'on doit conclure qu'à des his- « toires qui étaient vraies il y en a été joint d'au- « tres qui ne l'étaient pas. »

Et ce ne sont pas seulement des faits qu'Origène refuse ainsi d'admettre ; ce sont aussi des préceptes : ainsi, dans l'Ancien Testament, le précepte[1] de tuer les enfants mâles, qui n'auraient pas été circoncis au bout de huit jours ; la permission ou la défense de manger des animaux qui n'existent

1. *Genèse*, chap. XVII, v. 14.

pas ; etc., et dans le Nouveau, les préceptes de ne saluer personne en chemin[1], de s'arracher l'œil qui vous scandalise, de tendre la joue gauche quand on a reçu un soufflet sur la joue droite[2], etc.

« Toutes choses absurdes, dit Origène, que « l'Esprit-Saint a introduites exprès dans l'Écriture, « pour nous amener à réfléchir et à chercher partout « sous la lettre le sens intellectuel ou moral[3].»

Quand Voltaire, au dix-huitième siècle, perçait tant de récits bibliques des traits acérés de son bon sens, son entourage et lui ne se doutaient guère qu'il avait été précédé dans ses attaques par un des Pères mêmes de l'Église.

Et ce n'était pas de lui-même, nous l'avons dit, ni seul, qu'Origène soutenait ces opinions : il n'avait fait que les emprunter, en les développant, à son maître Clément d'Alexandrie[4].

Cela le dispensait de faire violence aux textes, pour justifier contre les incrédules les passages trop embarrassants. Mais il aurait fallu un signe sûr pour distinguer les passages purement allégoriques de ceux qu'on devait prendre au pied de la lettre. Et Origène a eu beau dire qu'on reconnaissait les premiers à ce qu'ils étaient contradictoires ou révoltants, le critérium était loin d'être précis.

1. Luc, chap. x, v. 4.
2. Mathieu, ch. iv.
3. Origène, liv. IV, chap. xvii, etc.
4. *Stromates*, liv. V, chap. ii, etc.

L'Église ne pouvait donc s'en tenir à lui; aussi, malgré l'autorité d'Origène et de Clément, en arriva-t-on assez vite à la troisième phase, que représentent avant tout saint Jérôme et saint Augustin; et, sans renoncer absolument aux interprétations allégoriques, ressource trop précieuse dans certaines occasions, on proclama d'une manière générale que tout ce que rapportait la Bible était littéralement vrai.

De là découlait pour les Évangiles la nécessité d'une nouvelle exégèse, qui fît concorder les différents récits en les prenant au pied de la lettre. Et ce fut bien, en effet, ce que l'on entreprit, sous la conduite principalement des deux grands saints que nous venons de nommer. Que de licences seulement on se donna sur la route! Ces textes que l'on avait commencé par déclarer rigoureusement exacts, comme on passa vite pour eux du respect le plus complet au sans-gêne le plus absolu! Comme on y tailla en pleine étoffe! Comme on les découpa et les mutila même! Comme il n'est pas de violences devant lesquelles on ait reculé, pour tirer d'eux tout ce qu'on avait besoin d'en tirer! Et ce qu'il y a de plus effrayant peut-être, de plus triste en tout cas, par le jour que cela jette sur l'intelligence humaine, tout cela s'est accompli avec un calme, avec une sérénité de conscience que rien ne trouble. Dans cette lutte désespérée contre les textes, la sincérité du sophiste sacré est

égale à sa subtilité. Pris entre la *lettre* et sa foi, étreint entre les deux branches d'un étau que rien ne peut disjoindre, il n'y a pas de moyen qu'il se croie interdit pour se tirer de gêne, pas de faux-fuyant auquel il se refuse, pas d'entorse à la logique ou au bon sens, dont il se fasse scrupule. Le bonheur de sauver sa foi lui colore tout. Puis quand, à force de sainte effronterie, il croit être parvenu à prouver qu'après tout l'interprétation dont il a besoin est *possible*, quels cris de triomphe alors, comme si l'interprétation contraire ne restait pas toujours *possible*, elle aussi, pour ne rien dire de plus, et comme s'il ne nous devait qu'une hypothèse et non la certitude!

Mais laissons les généralités et arrivons aux faits.

Pour éviter les froissements inévitables quand on s'attaque à des contemporains, nous remonterons, sur la liste des exégètes orthodoxes, jusqu'à saint Jérôme et saint Augustin, et plus haut même encore. Aussi bien, de l'aveu de l'Église, les siècles suivants n'ont-ils guère ajouté à ce qu'avaient trouvé ces grands saints, dont les travaux sont restés pour elle l'autorité suprême dans cette question[1]. Et que faudrait-il penser, tant de la question elle-même que de l'Esprit-Saint, qui fait dépendre notre salut de la solution que nous lui donnons, si, quatre cents ans après l'établissement du chris-

1. *Patrologie*, préface au traité de saint Augustin sur la Concordance des Évangiles.

tianisme, deux de ses plus grands docteurs n'avaient pu parvenir encore à résoudre la difficulté?

Nous nous attacherons de préférence à saint Augustin, dont les idées ont été condensées dans un traité spécial, le *De consensu Evangelistarum*, au lieu de rester dispersées dans différents ouvrages, comme celles de saint Jérôme.

Les derniers éditeurs du *De consensu* reconnaissent qu'il a dû coûter beaucoup à saint Augustin[1]. Peu de livres en effet portent des traces plus sensibles de l'ennui qu'ils ont causé à leur auteur. La mauvaise humeur du saint y est visible à chaque ligne; et de fait, avec sa foi ardente, ces objections des libres penseurs d'alors devaient l'indigner comme autant de blasphèmes, et il devait souffrir jusque dans son fond de l'insuffisance, manifeste pour lui-même, d'un trop grand nombre de ses réponses. Que ceci soit dit à la décharge des invectives dont il ne peut toujours s'abstenir, et à la décharge aussi des tristes échappatoires dont il se contente plus d'une fois, tant il a hâte d'en finir! Nous ne connaissons pas d'exégète orthodoxe qui n'ait besoin des mêmes excuses que lui.

Quoi qu'il en soit, voici ses procédés, tels qu'ils ressortent non d'un chapitre spécial, mais de la façon dont il les a formulés lui-même çà et là, et

1. *Patrologie*, *loco citato*.

avant tout des applications qu'il en a faites dans toute son œuvre.

Un premier principe y domine tout :

« Comme il ne peut rien y avoir de faux dans les « Évangiles, ni par mensonge, ni par oubli, il n'y « a pas de supposition à laquelle on ne doive re- « courir[1], plutôt que d'admettre que les évangé- « listes ont altéré la vérité. »

Peut-on dire d'une façon plus nette, en commençant une discussion, qu'on y acceptera tous les subterfuges possibles? Et, au lieu d'un esprit impartial, qui cherche simplement la vérité, n'avons nous pas là devant nous un esprit prévenu, qui prend pour accepté le point même en litige, et qui forcément dès lors, à travers ses investigations, ne cherchera qu'à s'en imposer à lui-même?

Le principe une fois établi, en voici venir les conséquences.

1° Quand la contradiction des récits évangéliques porte sur *un* fait en apparence *unique*, on doit admettre que l'unité de ce fait n'est qu'apparente, et qu'il y a eu en réalité autant de faits similaires distincts qu'il y a de récits différents, l'Esprit-Saint ayant jugé bon de ne remémorer qu'un de ces faits à chaque évangéliste[2].

1. Liv. II, §§ 7 et 29. — *Omnem falsitatem abesse ab evangelistis decet, non solum eam quæ mentiendo promitur, sed eam etiam quæ obliviscendo. — Quidlibet aliud quærendum, potiusquam admittere evangelistam esse mentitum.*

2. Liv. II, n° 129, etc.

2° Quand la contradiction des récits porte sur une *succession* de faits, soit que l'ordre des mêmes faits y varie avec les narrateurs, soit que le même fait y ait dans les divers récits des suites immédiates absolument différentes, comme l'Esprit-Saint était le maître, soit de remémorer les faits à chacun de ses interprètes au moment où il le voulait, soit de négliger les faits intermédiaires qu'il lui plaisait de négliger, on doit admettre :

Dans le premier cas, que les évangélistes ont transposé les faits d'après le moment où l'Esprit-Saint les leur a rappelés[1] ;

Dans le second cas, qu'il a plù à ce même Esprit-Saint de leur rappeler les faits les plus distants *comme s'ils s'étaient suivis immédiatement*[2], sans qu'il se crût obligé jamais à prévenir de la licence qu'il se donnait ; de sorte que, entre deux faits rapportés par un évangéliste comme se succédant l'un à l'autre, on peut toujours en placer un troisième rapporté par un autre évangéliste, pourvu que ce troisième ne dût pas forcément empêcher le second de se produire[3].

Traduisons tout ceci en langage ordinaire, car nos lecteurs doivent en avoir besoin ; et nous aurons ce qui suit.

1° Si je dis que Jacques a volé Charles un ven-

1. Liv. II, n° 51, etc.
2. *Ut continuo sequi videantur.*
3. Liv. II, nos 16, 18, etc.

dredi, en forçant son coffre-fort, tandis que mon voisin déclare que Jacques a fait le coup un samedi, en glissant sa main dans la poche de Charles, ce n'est pas que moi ou mon voisin nous trompions, c'est que Jacques a volé deux fois Charles!

2° Si je dis que Jacques a été voir Paul avant d'aller chez Pierre, tandis que mon voisin affirme que Jacques a été voir Pierre avant d'aller chez Paul, qu'importe, puisque dans un cas comme dans l'autre Jacques a été chez les deux!

3° Si je dis que Jacques, qui habite Alençon actuellement, s'y est rendu de Paris, tandis que mon voisin affirme que Jacques a commencé par se rendre à Pékin, qu'importe, puisqu'il se peut que Jacques ait été de Paris à Alençon en passant par Pékin, sans que j'aie jugé à propos de mentionner le fait!

A ces procédés en matière de faits, saint Augustin ajoute celui-ci en matière de mots :

« Dans les évangélistes *un* équivaut à *deux*, parce « que *un* est contenu dans *deux*[1]. »

Ce que corrobore cette déclaration de saint Jérôme, *que l'Église a son langage à elle, qui n'est pas celui de tout le monde*[2].

Le système entier peut ainsi se résumer en ces trois lignes :

1. Liv. II, nos 98, 127, 155, 156, etc.
2. *Contra Helvidium*, chap. VI.

Ne tenir aucun compte des *rapports* établis entre les faits par les différentes narrations;

Admettre qu'un fait s'est passé autant de fois qu'il a été raconté de façons contradictoires par les différents évangélistes;

Interpréter les termes avec une latitude qui n'a de limites que les besoins de l'exégète.

Et ces trois lignes, à leur tour, peuvent se résumer en trois mots :

Ni ordre fixe,

Ni exactitude dans les faits,

Ni langage conforme à l'usage,

Toutes les fois que l'exégète a besoin que cela soit.

Ceux qui reprochent si volontiers aux libres penseurs de tout admettre plutôt que d'accepter le sens favorable à l'Église[1], feront bien de méditer ces procédés de saint Augustin et de saint Jérôme. Quel est le débat de simple police, dans lequel on oserait les employer? Qu'est-ce là autre chose que le *bon plaisir* de l'historien substitué au strict respect de la vérité, sous le prétexte de sauvegarder la liberté du Saint-Esprit? Pour écarter la faillibilité de l'écrivain humain, on met le *caprice* dans celui qui n'est rien s'il n'est l'esprit de vérité et de justice. On fait de lui un *Deus ex*

1. Voir les *Réfutations de Renan*, par le père Gratry, l'abbé Freppel, etc.

machina, à la façon des dieux capricieux de la Tragédie antique; et l'on s'imagine avoir expliqué quelque chose! Quel aveu plus formel pourrions-nous demander de l'impuissance de l'orthodoxie à dissiper les contradictions de l'Évangile, en restant dans les conditions ordinaires? Un livre d'exception, expliqué par des procédés d'exception, voilà ce qu'elle est forcée de faire de lui!

Il suffit d'énoncer de pareils principes, pour les faire apprécier par tout esprit non prévenu; et cette impression ne fera que s'augmenter, quand nous les verrons à l'œuvre.

Les Églises protestantes orthodoxes, si l'on peut se servir de ce terme, après avoir pendant longtemps admis, sur tous ces points, les principes du catholicisme, et fait reposer sur eux la conciliation des récits, ont fini par se lasser de tant de subtilités; et, tout en maintenant le principe de l'inspiration générale des Évangiles, elles en sont venues à admettre qu'après tout les évangélistes n'étaient que des hommes, et que, sur les faits particuliers, chacun d'eux a pu manquer d'attention ou de savoir[1].

Au point de vue de la logique, la position est médiocre, car qu'est-ce qu'une inspiration générale qui ne vous garantit pas des erreurs de détail?

1. Tishendorf, préface de la *Synopsis Evangelica*, édition de 1871, pages 16, 29, 43, 47, etc.

Mais, au point de vue historique, le fait est une preuve éclatante de l'impossibilité croissante, pour tout esprit qui a quelque ombre d'indépendance, de s'en tenir aux principes d'Augustin. Nous indiquerons avec soin, dans le détail, les points importants sur lesquels ces nouveaux exégètes s'éloignent des explications proposées par le saint. Cette vue des derniers expédients auxquels le système conciliateur a dû recourir, achèvera de nous éclairer sur ce qu'il vaut. Sur presque tous les points de détail d'ailleurs, les combinaisons de Tishendorf font autorité aujourd'hui pour les catholiques eux-mêmes.

CHAPITRE II

LES GÉNÉALOGIES DU CHRIST

Sur la plupart des points où la divergence des récits évangéliques est trop manifeste pour qu'il soit possible de la nier, le système des défenseurs de l'Église est de dire qu'il y a de ces contradictions apparentes une explication consacrée, qui, à défaut de l'évidence qu'on n'ose lui attribuer, a du moins pour elle l'autorité d'une tradition ininterrompue depuis les premiers jours du christianisme.

Sur la plupart aussi de ces points, pour ne pas dire sur tous, l'histoire prouve que cette prétendue tradition n'existe pas.

Nous en aurons un premier exemple dans la question qui nous occupe ici.

Dès qu'il fut admis que Joseph n'était pour rien dans la naissance du Christ, il ne restait qu'un moyen logique de faire descendre celui-ci de David, ainsi que les prophéties semblaient l'exiger : c'était de l'en faire descendre par sa mère. Aussi est-ce par Marie et non par Joseph, que les Pères de la fin du

premier siècle et de la première moitié du second, ont rattaché Jésus au saint roi.

Sous peine de forcer saint Ignace à se contredire à deux lignes de distance, c'est l'opinion qu'il faut absolument lui prêter[1]; et on la trouve exposée avec la dernière évidence dans les œuvres de saint Justin martyr[2]. Joseph ne joue aucun rôle, quoi qu'on en ait dit, dans la façon dont Jésus chez saint Justin se rattache à David : Joseph est simplement pour lui de la tribu de Juda, dont il peut être sans descendre de David; c'est Marie seule qu'il fait être à la fois de la tribu de Juda et de la famille de David; et pas plus en le lisant qu'en lisant saint Ignace, nul ne se douterait qu'on ait jamais eu la pensée de rattacher Jésus à David par Joseph[3].

Et cependant tel est bien le système de l'Église, chacun le sait. Sans s'occuper de Marie, qu'ils n'indiquent même pas comme étant de la tribu de Juda[4], c'est par Joseph même que nos Évangiles de Luc et de Mathieu font remonter Jésus à David. La chose ne peut se comprendre que s'il a existé

1. Saint Ignace. Lettre aux Éphésiens, chap. XVIII, XIX, XX, confirmée par la lettre aux Tralliens, chap. IX.

2. *Dialogue contre Tryphon*, chap. XLIII, XLV, LXXVIII, C.

3. Celse, qui écrivait vers 180, ne connaissait non plus d'autre généalogie davidique de Jésus que par Marie (Origène, *Contrà Celsum*, l. III, n. 32). S'il avait connu les deux autres, elles lui faisaient la partie trop belle pour qu'il n'en parlât pas, et il n'en a rien dit.

4. Luc, chap. I, v. 27; chap. II, v. IV. Voir aussi Origène, *Commentaire sur l'épitre aux Romains*, liv. I, chap. V.

un temps où l'on tenait Joseph pour le père réel de Jésus; et le fait seul de ces deux généalogies nous autoriserait à dire qu'il en a été ainsi, quand même nous ne saurions pas, d'autre part, que telle était l'opinion des vieux Ébionites[1]. L'Église, quoiqu'il en soit, a accepté ces deux généalogies; elle a donné à l'une et à l'autre une place dans son canon; et par conséquent elle est tenue à les concilier, sous peine d'infirmer du même coup l'autorité du canon tout entier[2].

Or, c'est un fait connu de tout le monde que les deux généalogies ne se ressemblent pas du tout; que de David à Joseph elles n'ont que deux noms qui leur soient communs; et que Mathieu compte dans cet intervalle vingt-huit générations seulement, tandis que Luc en compte quarante. S'il y a une contradiction dans le monde, il semble que ce soit celle-là! Aussi a-t-elle attiré de bonne heure l'attention des exégètes orthodoxes, qui ont fait de leur mieux pour l'écarter. Dès la fin donc du second siècle, c'est-à-dire depuis le moment où les Évangiles ont été à peu près fixés, nous assistons à

1. Eusèbe, liv. IV, chap. XXVIV, et note 63.

2. Serait-ce au sujet de ces généalogies ou d'autres semblables que la première épître de Paul à Timothée (chap. 1, v. 4) recommande de ne pas croire aux *fables* et aux *généalogies sans fin*? — L'épître n'est pas de Paul, cela est vrai; mais l'argument n'en est que plus grave, car plus on rapprochera de nous la date de cette épître, plus elle prouvera combien il a fallu de temps aux généalogies pour s'accréditer.

leurs efforts pour cela; mais, au lieu de la tradition ininterrompue dont l'Église se vante, ce que nous avons devant nous est une série d'explications, qui viennent sous nos yeux succomber les unes après les autres, et toutes frappées de la main de leurs amis, quand elles ne le sont pas de la main de leur père même.

Il serait intéressant de savoir quelles ont été les premières de ces explications. Malheureusement tout ce que l'on sait d'elles, c'est qu'elles ont été. On ne connaît, en effet, leur existence que par Eusèbe, qui enregistre dans la même ligne leur naissance et leur décès[1], en se bornant à nous dire que c'est après les avoir réfutées comme *violentant* et *faussant* les textes, que s'est produite celle qu'il semble adopter lui-même, et dont l'auteur a été un certain Julius Africanus, dans la première moitié du troisième siècle. A son tour, et malgré l'appui que lui a donné saint Jérôme[2], ce système a été renversé par celui ou plutôt par ceux de saint Augustin[3], qui, eux non plus, n'ont pas clos la

1. *Histoire ecclésiastique*, liv. I, chap. VII. — Faut-il compter parmi ces essais avortés dont parle Eusèbe, l'opinion d'Origène, qui reconnaît la contradiction des deux généalogies (Homélie 28 sur Luc), et qui, sans avoir l'air de les croire plus vraies l'une que l'autre, se borne à attribuer à chacune d'elles un sens mystique différent?

2. *Commentaire sur Mathieu*, liv. I, chap. I.

3. *De consensu evangelistarum*, liv. II, chap. III; et *Quæstiones evangeliorum*, liv. II, § 5.

liste; et pas un seul jusqu'à présent n'a échappé aux critiques des écrivains orthodoxes eux-mêmes. Nous n'avons donc qu'une chose à faire : présenter dans leur ordre historique ces différentes hypothèses, en y joignant les objections décisives que les écrivains orthodoxes nous fournissent contre elles, quand ce ne sont pas leurs auteurs mêmes qui sont les premiers à les battre en brèche.

Dans Mathieu, le père de Joseph se nomme Jacob ; dans Luc il se nomme Héli ; et les ascendants de Jacob et d'Héli jusqu'à David sont complètement différents sur les deux listes, à l'exception de Salathiel et de Zorobabel, qui sur toutes deux se trouvent à la suite l'un de l'autre. Julius Africanus expliquait cette divergence par la coutume juive du *père légal*. Quand un homme en effet mourait sans enfant mâle, la loi voulait qu'un de ses frères, ou, à leur défaut, un de ses proches parents épousât sa veuve ; et le premier enfant qui naissait de cette union était légalement tenu pour l'enfant du mort. Cet enfant donc avait deux pères, un père suivant la loi, un père suivant la nature ; et tel aurait été le cas pour Joseph, selon Africanus, l'une des deux généalogies rapportant sa filiation légale, tandis que l'autre rapportait sa filiation naturelle. Julius Africanus, suivi encore en ceci par Eusèbe, croyait même pouvoir aller plus loin, et distinguer à certains indices, entre les deux généalogistes,

celui qui avait donné l'ordre selon la nature, et celui qui avait donné l'ordre selon la loi, Luc étant ce dernier, et Mathieu l'autre. Une difficulté se présentait pourtant : si Jacob et Héli avaient été frères, ils auraient eu le même père ; et, s'ils n'avaient été que proches parents, ils auraient eu tout au moins le même bisaïeul ou le même trisaïeul, ce qu'ils n'ont pas. Julius Africanus ne s'arrêtait donc pas en si beau chemin, et, pour compléter son hypothèse, il prétendait que Jacob et Héli n'avaient été frères que de mère, et que leur mère, elle, n'avait pas été mariée successivement à deux frères, mais simplement à deux hommes appartenant à la tribu de Juda, ce qui leur permettait de se rattacher tous deux à David, sans avoir les mêmes aïeux jusqu'à ce roi.

L'explication, on le voit, était singulièrement compliquée, en face de l'uniformité absolue de la formule que chaque évangéliste emploie à tous les degrés de sa longue filiation.

Mathieu dit :

Abraham *engendra* Isaac, Isaac *engendra* Jacob, Jacob *engendra* Juda, Juda *engendra* Charès, et ainsi jusqu'à Joseph.

Luc dit :

Joseph, qui *fut fils* d'Héli, qui *fut fils* de Mathat, qui *fut fils* de Lévi, qui *fut fils* de Melchi, et ainsi jusqu'à Adam.

Comment soupçonner que le mot *fils* ou le mot

engendra changent de sens à l'une quelconque de ces générations?

Aussi Julius Africanus était-il le premier à ne pas se faire d'illusion sur la valeur de son hypothèse.

« Qu'il en soit ainsi, dit-il, ou qu'il en soit au-
« trement[1], nul autre, à ce qu'il me semble, ne
« peut trouver d'explication plus claire, pour peu
« qu'il soit dans son bon sens. Bien donc que
« celle-là ne soit pas prouvée, tenons-nous-en à
« elle, puisque nous n'en avons pas de meilleure
« ni de plus certaine. Mais *à toute force* l'Évangile
« a dit la vérité. »

On serait difficilement plus sincère.

Il suffit à saint Augustin d'une chiquenaude pour crever ce ballon [2].

« L'enfant né du frère ou du parent, dit-il, por-
« tait toujours le nom du premier mari, et par
« conséquent n'avait jamais d'autre père que lui. »

Il est impossible de dire plus juste ; et rien après cela ne restait de l'hypothèse d'Africanus. Mais, après avoir détruit, il fallait reconstruire, et là commencent les embarras du saint.

Dans le traité de la *Concordance des Évangiles*[3], il présente une première hypothèse, assez semblable à celle de Julius Africanus, mais plus simple, et partant sujette à moins d'inconvénients : c'est que

1. Eusèbe, *loco citato*.
2. Questions évangéliques, liv. II, chap. v.
3. Liv. II, chap. III.

Joseph, fils d'un femme veuve, a bien eu un second père, comme dans la supposition précédente, mais un simple père *adoptif*, et nullement parent du premier, quoique de la tribu de Juda, ce qui supprimait la nécessité de tout ascendant commun aux deux listes jusqu'à David.

Lui-même seulement n'a pas grande foi dans cette explication, dont la précision même rendait sa faiblesse plus sensible; aussi, dans les *Questions évangéliques*[1], il nous en propose une autre un peu plus élastique, c'est que, tandis que l'un des évangélistes a donné pour père à Joseph son père réel, l'autre lui a donné pour tel l'un quelconque de ses aïeux dans la ligne maternelle, chacun de ces aïeux ayant également le droit de le considérer comme son enfant.

Cette explication, d'ailleurs, ne le satisfait pas plus que la précédente, et il écrit bientôt au sujet des deux[2]:

« La solution de la difficulté se trouve dans « l'adoption, ou bien dans la ligne des ascendants, « ou bien encore dans quelque autre cause, qui ne « se présente pas à nous en ce moment. »

Ce qui revient à dire en langage ordinaire :

« Je ne trouve pas d'explication qui me satis- « fasse ; mais peu importe ! il doit y en avoir une. »

1. Liv. II, chap. v.
2. Même endroit.

Julius Africanus avait dit :

« Mon hypothèse, qui est la meilleure de toutes, « ne vaut rien; mais à toute force l'Évangile ne « peut pas s'être trompé ! »

Les siècles passent, et les hypothèses se succèdent; mais, on le voit, le parti pris, dont elles émanent, reste toujours le même.

Saint Augustin ne s'en serait même pas tenu là, si l'on s'en référait à ce que l'Église a cru pendant bien longtemps. Dans un autre ouvrage intitulé *Questions tirées du Nouveau Testament*[1], il aurait émis une troisième explication, plus élastique encore que la seconde : c'est que, Joseph étant en réalité le fils de Jacob et non d'Héli, il n'en avait pas moins été loisible à Luc de lui donner pour père, non pas seulement un de ses aïeux maternels, comme dans l'explication précédente, mais l'un quelconque des descendants de David, pour rattacher par lui Jésus à ce roi, parce que tous les descendants de David n'avaient ni plus ni moins de droits les uns que les autres à appeler Jésus leur fils, puisqu'il n'était vraiment fils que de Dieu.

C'est là ce qu'on appelle se tirer lestement d'affaire ; et l'auteur de cette belle explication ne veut, bien entendu, prêter l'oreille à aucune autre.

L'Église aujourd'hui ne croit plus qu'elle soit de saint Augustin. Des raisons, dans lesquelles

1. Chap. LVI.

nous n'avons pas à entrer, font qu'elle lui a retiré la paternité du livre où ces belles choses figurent, pour l'attribuer à quelque auteur inconnu qui lui serait plus ou moins postérieur ; mais ce qu'elle n'a pu faire, c'est de retirer de sa propre histoire cette explication même, qui y reste comme un monument éternel de ce à quoi peut conduire la nécessité acceptée de concilier les textes évangéliques.

Nous ne nous arrêterons à réfuter ni cette hypothèse de l'indifférence des aïeux de Jésus, ni celle de l'indifférence du choix entre les lignes paternelle et maternelle de Joseph. Leur seul énoncé suffit pour montrer leur ridicule ; et il faut avouer que leur crédit n'a jamais été bien grand. Après l'hypothèse du père *légal*, celle du père *adoptif* est la seule qui ait eu quelque autorité ; et c'est à elle aujourd'hui que s'attachent, avec des efforts désespérés, les derniers défenseurs de l'accord des textes. Or, outre le peu de foi que lui accordait saint Augustin lui-même, elle a contre elle, comme celle de Julius Africanus, l'uniformité absolue de la formule dont chaque évangéliste se sert à tous les degrés de sa généalogie.

« *Il n'y a pas de raison,* a dit un commentateur « orthodoxe d'Eusèbe, parlant du système d'Afri- « canus, *pour qu'un mot soit sous-entendu à la seconde « génération, s'il ne l'est pas à toutes les autres*[1]. »

1. Eusèbe, édition Migne, p. 94, note 96.

L'observation vaut contre le père *adoptif*, comme elle valait contre le père *légal*. Quel motif y a-t-il pour qu'un même mot soit pris dans le sens de l'adoption à une génération, quand il l'est dans le sens de la nature à toutes les autres?

Nous n'avons donc pas à nous étonner que le même commentateur résume dans les lignes qui suivent les impressions que lui laissent et le problème lui-même, et les tentatives que l'on a faites pour le résoudre[2].

« Le cas que l'on doit faire de l'explication de « Julius Africanus, nous est indiqué par ce qu'il « dit lui-même, quand il avoue qu'elle ne s'appuie « sur aucun témoignage des anciens écrivains. Et « pourtant, il veut que nous l'admettions parce « qu'on n'en peut trouver de meilleure ! Cela étant, « j'aurais voulu qu'Eusèbe ne parlât pas de la chose « dans le vestibule de son histoire. Il eût été plus « sage et plus prudent de couvrir de son silence ce « désaccord des évangélistes, pour ne pas donner « aux lecteurs non croyants une occasion de douter de la vérité de nos Évangiles..... L'auteur des « *Questions tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament*, en parlant de ce désaccord, condamne l'explication de Julius Africanus; mais il en apporte « lui-même une autre, qui vaut encore moins. »

Quand le pieux et savant Henry de Valois, dont

1. Eusèbe, édition Migne, p. 98, note nº 10.

la *Patrologie* s'est approprié le commentaire, écrivait ces lignes vers 1650, entendait-il par l'auteur des *Questions* saint Augustin lui-même? Nous n'oserions l'affirmer, car les premiers doutes sur l'authenticité de ce traité ont précédé de quelques années le moment où il a écrit ; mais il connaissait très certainement l'explication d'Augustin par le *père adoptif*, et, s'il l'avait trouvée bonne, pourquoi ne l'aurait-il pas citée, afin de compenser celles de Julius Africanus et de l'auteur des *Questions*? S'il ne l'a pas citée, comme sa foi devait le porter à le faire, c'est qu'il était le premier à la trouver mauvaise. Et comment ne l'eût-il pas jugée telle, après les lignes que nous avons rapportées de lui, sur la nécessité d'entendre les mots de la même façon à tous les degrés des deux généalogies? Quand on répète plusieurs fois la même chose, c'est apparemment que chaque fois on veut faire entendre la même chose. Et, si je dis que Pierre, que Paul, que Jacques, que Jean, que Jules, que François sont arrivés hier chez moi à huit heures, ce n'est pas vraisemblablement pour signifier que l'un d'eux y est arrivé à dix.

Voilà le bilan de l'Église sur cette première question : au lieu de la tradition ininterrompue, dont elle se vante, une série de vaines hypothèses, auxquelles leurs auteurs eux-mêmes sont les premiers à ne pas croire, tant elles viennent manifestement se briser contre les textes !

La seule conclusion logique des contradictions de ces deux généalogies du Christ, c'est que leur opposition les frappe de nullité. Quelle que soit leur origine, de quelque façon et à quelque époque qu'elles se soient introduites dans les deux Évangiles, l'une des deux forcément est fausse, si l'autre est vraie; pas un seul tribunal ne prononcerait autrement devant des pièces pareilles ; et leur présence suffirait à elle seule pour infirmer l'autorité des deux recueils sacrés.

CHAPITRE III

LES FRÈRES ET LES SŒURS DE JÉSUS

A prendre le mot contradiction dans toute sa rigueur, la question des frères et des sœurs de Jésus-Christ ne devrait pas figurer parmi les problèmes que soulèvent les contradictions des Évangiles, car sur aucun point les récits sacrés ne sont plus d'accord. Mais sur aucun aussi le désaccord de l'Église elle-même avec les textes n'est plus notoire; et sur aucun la perpétuelle légèreté de ses défenseurs, pour nous servir d'une expression de Celse[1], ne se laisse mieux saisir sur le fait. On nous pardonnera donc d'avoir forcé le sens des mots pour faire figurer cette question ici. Les débats qu'elle a soulevés ont fait assez de bruit pour nous servir d'excuse.

Si Jésus n'a eu ni frères ni sœurs, si la pureté immaculée de Marie, sa mère, s'est maintenue jusqu'au bout, si, après comme avant la conception

1. Ἡ κουφότης τῶν χριστιάνων.

du Christ, elle n'a été unie à Joseph que de nom, le fait est assez important pour que l'histoire n'ait pas dû le laisser dans le doute ; et l'Esprit-Saint, qui dictait aux évangélistes ce qu'ils avaient à dire, a dû le placer par eux en pleine lumière. Or, c'est le contraire précisément qui a eu lieu : si on ne lisait que les Évangiles, même ceux qui racontent la naissance miraculeuse du Christ, et si l'on n'y joignait que les *Actes des apôtres* et les épîtres apostoliques, on ne se douterait jamais de cette virginité perpétuelle de Marie. Mathieu[1], après avoir rapporté l'avis que Joseph reçut en songe de la grossesse miraculeuse de sa fiancée, avant qu'ils eussent *cohabité*, ajoute qu'il la prit alors chez lui, et qu'il ne *la connut pas jusqu'au jour où elle eût mis au monde son fils premier né*. Faites écrire ceci par tout autre, et à soixante ans au moins de l'événement, comme c'est ici le cas, et nul n'y verra qu'une chose, c'est que Joseph respecta Marie jusqu'à ses couches, mais qu'il la *connut* après, et qu'elle eut de lui d'autres enfants[2]. On peut dire d'une jeune femme, au lendemain de son accouchement qu'elle vient d'avoir son *premier* enfant, sans que cela implique qu'elle en aura d'autres ; mais si l'on parle d'un *premier* enfant de la même soixante ans

1. Chap. I, v. 18.

2. Cette expression de *premier né* pour Jésus se retrouve aussi dans Luc, chap. II, v. 7.

plus tard, comme ici, c'est qu'évidemment elle en a eu au moins un second[1]. Aussi cette opinion a-t-elle été dans les premiers siècles de l'Église celle de Tertullien, d'Apollinaire et de bien d'autres[2].

En vain, pour échapper à cette nécessité, saint Jérôme, l'oracle de l'Église dans ce débat, a-t-il imaginé de dire que l'Église a des façons de parler qui ne sont pas celles de tout le monde[3]. Outre ce qu'un pareil aveu aurait de compromettant, s'il était fondé, l'Écriture, dans des cas analogues, a dit nettement les choses. « *A partir de ce moment Juda s'abstint de connaître Thamar* », dit la Bible[4]. Pourquoi n'en a-t-elle pas dit autant de Joseph, de la part duquel le fait serait autrement important? Poussé dans son dernier retranchement, saint Jérôme alors en arrive à dire que, si l'on veut prendre les paroles de l'Évangile au pied de la lettre, il faudra que Joseph ait eu ses relations avec sa femme immédiatement après l'accouchement[5]! Nous

1. Origène, *Commentaires sur Mathieu*, p. 1797, dit, à propos du sépulcre de Jésus, où, selon saint Jean, *nul n'avait encore été mis* : « évidemment d'autres y ont été mis plus tard, car c'est là le seul sens raisonnable du mot, que nul n'y avait encore été mis. » L'analogie avec la phrase de Mathieu est frappante.

2. *Patrologie*, Origène, *Commentaire sur saint Jean*, tome I, page 31, note 32.

3. Saint Jérome, *contra Helvidium*, chap. VI.

4. *Genèse*, chap. XXXVIII, v. 26.

5. *Contra Helvidium*, chap. VII et VIII... *Nolo mihi aliquod*

respectons trop nos lecteurs pour mettre en français les termes dont se sert ici le saint ! Le latin seul a la permission d'exprimer de pareilles choses. Mais peut-être n'est-il pas sans intérêt de remarquer que la seule raison que le saint trouve pour rejeter cette immonde hypothèse, c'est qu'il n'y avait pas de place pour cela dans l'hôtellerie [1].

Et voilà les arguments des plus grands défenseurs de l'Église ! C'est à de telles misères qu'il leur faut descendre ! C'est de semblables raisons qu'ils sont forcés de se contenter ! L'argument, tel qu'il est, n'en a pas moins été repris par saint Thomas d'Aquin [2], et depuis c'est sur lui que l'Église a toujours vécu [3]. Ce fait seul ne suffirait-il pas à prouver qu'il n'y a qu'une explication admissible des paroles de Mathieu, leur explication naturelle ?

Cette explication, d'ailleurs, est en accord complet avec tous les témoignages des livres saints sur la famille de Jésus. Dans deux passages, Mathieu [4], à côté du père et de la mère de Jésus, nous montre, sans observation aucune, ses *quatre frères*

inter partum et coitum tempus interseras... statim eam invadat Joseph. Polluatur cruore puerpera, obstetrices suscipiant parvulum vagientem, maritus lassam teneat uxorem.

1. *Loco citato.*

2. Troisième *Somme;* question 28 ; chapitre 3.

3. Voir dans la *Patrologie*, tome 3 de saint Jérôme, page 1818, note 20 ; et tome 7, p. 330, note *D.*

4. Chap. XIII, v. 54, etc. ; — chap. XII, v. 47, etc.

et ses *sœurs;* et ces passages se retrouvent, non-seulement dans Marc[1], qui ne dit mot de la naissance miraculeuse de Jésus, mais dans Luc aussi[2], malgré ses récits de la miraculeuse conception. Ils sont de plus corroborés dans tous trois par cette déclaration expresse de Jésus, que sa mère, ses frères, ses sœurs ne sont pas ceux qui le sont suivant la chair, mais ceux qui font la volonté de Dieu. Saint Jean, qui, tout mystique qu'il est, n'a pas un mot sur la naissance miraculeuse du Christ, et qui, ayant recueilli, d'autre part, la mère de Jésus après la mort du maître, devait savoir mieux que personne à quoi s'en tenir sur sa famille, saint Jean, lui aussi, parle des frères de Jésus, en même temps que de sa mère, et en notant, comme un fait à relever en ce moment au moins, qu'ils ne croyaient pas en lui[3]. Les *Actes*, à leur tour, nous parlent des frères de Jésus, demeurant avec sa mère au même lieu que les apôtres[4], et ils n'ont pas un seul mot sur la virginité de Marie. Saint Paul enfin ne mentionne pas, lui non plus, cette virginité, fait naître simplement Jésus d'une *femme*[5], et parle hautement des frères de Jésus. Quant aux

1. Marc, chap. VI, v. 3; — chap. III, v. 21.
2. Luc, chap. VIII, v. 19...
3. Saint Jean, chap. II, v. 12; — chap. VII, v. 3.
4. Chap. I, v. 14.
5. Épître aux Galates, chap. IV, v. 4, et chap. I, v. 19. — Épître aux Corinthiens, chap. IX, v. 5.

autres épîtres apostoliques, elles sont muettes sur la double question.

L'existence des frères et des sœurs de Jésus semble donc constatée par les livres saints, aussi rigoureusement qu'un fait peut l'être ; elle s'accorde en plein, d'autre part, avec la croyance de ces Ébionites, qui se sont retirés au-delà du Jourdain, à l'approche du siège de Jérusalem, emmenant avec eux les derniers descendants de la famille de Jésus[1]. Qui refuserait donc de croire à la réalité de ces frères et de ces sœurs, s'il s'agissait de tout autre que du Christ? Quel est le tribunal qui ne déclarerait la cause entendue, au seul exposé de ces faits?

A mesure cependant que grandirent dans la communauté chrétienne les idées que l'on se faisait du Christ, à mesure aussi grandirent celles que l'on se faisait de sa mère. Elle et lui, il suffisait qu'une opinion parût les rehausser, pour qu'on fût disposé à la croire vraie[2]. Ce ne fut bientôt plus assez pour la vénération croissante des fidèles, que Marie eût enfanté Jésus sans perdre sa virginité : on voulut qu'elle fût restée vierge toute sa vie. Et, comme la mention réitérée que les Évangiles font des frères et sœurs du Christ, était singulièrement

1. Les petits-fils de Jude, le frère du Christ. Eusèbe, liv. III, chap. XX et XXVII.

2. Origène, *Commentaire sur Mathieu*, t. 10, § 17.
Saint Thomas-d'Aquin, 3e *Somme*, question 28, art. 3.

gênante pour cela, on se livra sur ce point à des tours de force d'interprétation.

C'est ici qu'éclate, il faut bien le dire, la singulière légèreté des plus grands défenseurs de l'Église eux-mêmes !

Le fait est même si fort que, avant d'en croire ses yeux, on reprend le livre à trois ou quatre fois, ne pouvant se décider ni à accuser d'imposture de pareils adversaires, ni à croire chez eux à si peu de science ou de mémoire. Le père Gratry, secondé par les plus savants hommes de l'Oratoire et de Saint-Sulpice[1], affirme hautement qu'il y a depuis les premiers temps de l'Église une tradition ininterrompue, qui fait des frères du Christ ses simples cousins par leur mère ; et il met qui que ce soit au défi de trouver *dans toute l'Histoire ecclésiastique*, une trace quelconque d'une autre tradition[2]. Or, la vérité est que, pendant plus de deux cents ans, cette interprétation, ou tradition, comme on voudra, a été précédée d'une autre, à laquelle se sont ralliés les plus grands docteurs de l'Église, jusqu'à ce que vers l'an 400, saint Jérôme la combattît *le premier*, tout en reconnaissant qu'elle avait pour elle l'opinion générale, et, ce qu'il y a de plus curieux, la combattît *sans la comprendre*[3].

1. *Réponse à Renan*, chap. II, p. 50.
2. Page 31.
3. Saint Jérôme, préface de l'épître de Jacques; — *Contra Helvidium*, chap. XIX. — *Commentaires sur Mathieu*, liv. II, chap. XII.

Ne serait-ce pas le cas de dire une fois de plus : Qui trompe-t-on, ici ?

Cette explication, qui date au moins de la dernière partie du second siècle, c'est que ceux que l'on appelle dans l'Évangile les frères et les sœurs du Christ, étaient des enfants que Joseph avait eus d'un premier mariage. L'explication était séduisante ; aussi fit-elle rapidement son chemin. Origène, qui nous la rapporte le premier, y croit en plein, la trouvant tout à l'honneur de la Vierge[1] ; elle avait été adoptée déjà par Hégésippe ; elle le fut aussi par saint Hilaire, par saint Épiphane, par saint Hippolyte ; elle est la seule que laisse soupçonner l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, qui devait s'y rallier lui aussi, à la façon dont il distingue les uns des autres les frères et les cousins du Christ[2] ; et elle était nettement encore, au dix-septième siècle, celle de son grand commentateur, Henry de Valois, dont la *Patrologie* reproduit l'opinion sans la discuter[3].

Voilà ce qu'il en est de cette unité de tradition qu'invoque avec tant de fracas le père Gratry !

L'explication adoptée par Origène n'en avait pas

— Voir aussi les notes de la *Patrologie* sur tous ces passages, et sur Origène en son *commentaire sur Mathieu*, § 17.

1. Origène, *Commentaire sur Mathieu*, t. 10, § 17.

2. Eusèbe, liv. III, chap. XI, XX et XXXII, avec les notes de la *Patrologie*, nº 91 et 98.

3. Liv. II, chap. I, note 85 ; et chap. XXIII, note 4.

moins de grands inconvénients. Apparue pour la première fois dans des livres que l'Église avait fini par repousser comme apocryphes[1], elle ne pouvait citer à son appui aucune ligne, aucun mot même des textes retenus comme authentiques. Elle n'était donc qu'une hypothèse, qui pouvait plaire à la piété des fidèles, mais qui n'avait pour elle aucune preuve, et qui, loin de cela même, avait les textes contre elle. Le mot ἀδελφὸς en effet signifiant par lui-même *frère* et non pas *demi-frère*, il était bien étrange que les Évangiles, les *Actes* et saint Paul, sur un point aussi capital que celui de la famille de Jésus, eussent employé par exception le mot ἀδελφὸς dans le sens constant de demi-frère, sans en avertir jamais leurs lecteurs, à la façon au moins dont Abraham avait fini par en avertir Abimélech à propos de Sara[2] ; et cela, quand presque partout ces frères du Christ ne se présentent à nous qu'en compagnie de sa mère, tenue pour la leur aussi par les Juifs eux-mêmes.

Ce ne fut cependant pour aucune de ces raisons que saint Jérôme combattit cette hypothèse, si accréditée avant lui. Il la combattit parce qu'il la prenait pour une autre, en même temps qu'il croyait qu'une virginité perpétuelle était plus digne de

1. Origène, *loco citato* : l'Évangile de saint Pierre et le Livre de saint Jacques.

2. *Genèse*, chap. xx, v. 11.

saint Joseph. Il s'imagina qu'il s'agissait là, non pas d'une première femme de Joseph, mais, *à l'exemple d'Abraham et de Jacob*, de plusieurs femmes à la fois, à côté de la Vierge ! Or, la *fornication*, pensait-il, n'avait pu être le fait d'un aussi saint homme [1]. Et ce qu'il y a de plus curieux peut-être encore, c'est que ni saint Thomas d'Aquin, ni les commentateurs de saint Jérôme et d'Origène dans la *Patrologie*, en adoptant l'explication du saint, ne se sont aperçus de son erreur sur ses prédécesseurs. Tous tiennent l'hypothèse d'un premier mariage de Joseph pour bien et dûment abattue par leur chef de file, sans remarquer que c'est sur une autre qu'ont porté ses coups [2] ! La puissance aveuglante du parti pris peut-elle donc aller jusque-là ? Et que peut-on concevoir de mieux en fait de *légèreté* ?

Ce n'était pas tout cependant que d'avoir abattu l'ancienne hypothèse : il fallait consolider la nouvelle, si tardivement venue au jour.

Et c'est ici qu'on peut admirer les inépuisables ressources de l'imagination orthodoxe.

1. « Possumus enim hac æstimatione possibilitatis contendere plures quoque uxores habuisse Joseph, *quia plures habuerit Abraham, plures habuerit Jacob, et de his esse uxoribus fratres domini, quod plerique non tam pia quam audaci temeritate confingunt..... fornicatio in sanctum virum non cadit.* »

2. Origène, *Commentaire sur saint Jean*, tome I, page 31, note 32.

3. Saint Jérôme, *Contra Helvidium*, chap. XIX. avec les notes indiquées ci-dessus. — Saint Thomas d'Aquin, *loco citato*.

Dans la traduction grecque de l'Ancien Testament par les soixante-dix Juifs au service de Ptolémée, il se trouve que plusieurs fois le mot ἀδελφός, qui par lui-même signifie *frère*, a été employé dans le simple sens de *parent*. Ce n'est donc plus *frère*, dit-on alors, que ce mot signifie dans l'Écriture, mais simplement *parent*, et par conséquent les ἀδελφοὶ du Christ dans les Évangiles ne nous sont pas donnés comme ses *frères*, mais seulement comme des *proches*, dont il nous reste à déterminer le degré.

Or, la chose est facile à faire, car dans Marc et Mathieu une Marie, qui assiste à la mort du Christ[1], est donnée comme la mère d'un Joseph et d'un Jacques, noms qui figurent dans ceux des frères du Christ, Jacques, Joseph, Jude et Siméon ; et cette même Marie, dite de Cléophas[2], est donnée comme sœur de la Vierge, par l'Évangile suivant saint Jean. L'épître de Jude, d'autre part, en déclarant hautement Jude frère de Jacques, force à reconnaître à cette Marie un troisième fils, dont le nom figure lui aussi sur la liste des frères du Seigneur. Il faut donc identifier les deux listes, si l'on ne veut avoir cette absurdité de deux séries de cousins portant les mêmes noms ; et alors les prétendus frères du Christ ne sont que ses cousins germains, puisqu'ils sont les fils de sa tante.

1. Marc, chap. xv, v. 40. — Mathieu, ch. xxvii, v. 56.
2. Saint Jean, chap. xix, v. 25.

Telle est, dans sa substance au moins, l'argumentation de l'Église.

Jamais malheureusement construction plus artificielle n'a reposé sur des bases plus fragiles. Il est très vrai que dans les Septante le mot ἀδελφός est employé à tort et à travers. « Nous sommes ἀδελφοὶ l'un de l'autre », dit Abraham à son neveu Loth[1]. Les fils d'Osiel sont chargés d'aller relever les cadavres de leurs deux ἀδελφοί, les *petits-neveux* de leur père[2]. Les lévites étaient dits les ἀδελφοὶ du Grand-prêtre[3]; et, quand Laban poursuit Jacob, les gens de chacun d'eux sont appelés ses ἀδελφοὶ[4]. Le mot ἀδελφός s'applique ainsi chez les Septante à tout lien de parenté, de cohabitation ou de métier. Cela tient-il au texte hébreu, ou à l'imperfection avec laquelle les Septante parlaient le grec, comme l'attestent leurs nombreux solécismes et barbarismes? Nous ne sommes pas en état de le dire; mais ce que nous pouvons affirmer, c'est que, dans la vraie langue grecque, jamais le mot ἀδελφός ne signifie *simple parent*. De son sens propre de *frère* il arrive parfois à signifier *ami*, à signifier *semblable*, à signifier le *prochain*, tout comme notre mot *frère* en français, mais *simple parent*, jamais[5]. Ce qui n'est

1. *Genèse*, chap. XIII, v. 8 et 11.
2. *Lévitique*, chap. 10, v. 4.
3. *Esdras*, liv. I et II. Aux listes de prêtres.
4. *Genèse*, chap. XXXI, v. 32, 37, 46, 54.
5. Voir le dictionnaire d'Henry Estienne.

pas moins certain encore, c'est que, chez les Septante eux-mêmes, quand il y a intérêt à préciser le degré de parenté, c'est toujours par ἀδελφὸς qu'est rendue l'idée de *frère*, comme celle de *neveu* par ἀδελφιδοὺς, et celle de *cousin* par ἀνεψιος. Ce qui est également certain enfin, c'est que, dans le Nouveau Testament, si familiers que ses rédacteurs aient pu être avec la langue des Septante, il n'existe pas un seul passage, en dehors des ἀδελφοὶ du Christ, où le mot ἀδελφὸς ait le sens formel de simple parent. Le raisonnement de l'Église revient donc en réalité à ceci : il y avait un mot hébreu, dont le sens allait depuis *frère* jusqu'à *domestique;* ce mot, les Septante qui savaient mal le grec, l'ont traduit par ἀδελφὸς; donc, dans la bouche des évangélistes, qui n'avaient rien de commun avec les Septante, le mot ἀδελφὸς, aux seuls endroits où il s'agit du Christ, peut ne signifier que simple parent!

Voilà pour la possibilité générale que les *frères* du Christ ne soient que ses proches! Voyons ce que valent les raisons pour qu'ils soient précisément ses cousins.

Il y a tout d'abord un sophisme au point de départ même de l'argumentation de l'Église. Dans les endroits de l'Ancien Testament où le mot ἀδελφὸς est détourné de son sens habituel, c'est par l'entourage même de ce mot, par son *contexte*, qu'on établit chaque fois son sens d'exception, et

rien n'est plus naturel ni plus légitime. Ici ce n'est plus au contexte de chaque passage que l'on recourt pour l'éclairer, mais au rapprochement laborieux d'autres œuvres complètement indépendantes de celle qu'il s'agit d'interpréter, et dont certaine, au dire de l'Église même, s'est fait attendre quarante ou cinquante ans après ! Quelle parité y a-t-il dans ces deux façons de procéder? Et maintenant sur un fait aussi important à connaître, et aussi facile à exposer sans ambages, se figure-t-on l'Esprit-Saint, auteur supposé de tous les Évangiles, jouant à cache-cache avec ses lecteurs, et s'arrangeant de façon à ne pouvoir être deviné par les plus habiles qu'à la lumière d'autres œuvres, qu'il se réserve de faire paraître quarante ans plus tard? Si c'est l'Esprit de vérité et de droiture qui procède ainsi, comment procèdera l'esprit d'erreur et de mensonge?

Ceci dit, écartons de suite l'argument tiré de Jude.

L'épître, où il se dit frère de Jacques, est d'une authenticité plus que douteuse. Elle manque aux deux principaux *canons* de la fin du second siècle[1]; elle est déclarée suspecte par le *canon* de Muratori et par Tertullien[2]; et cent ans et deux cents ans plus tard, la déclaration a été renouvelée par

1. Saint Irénée et la traduction syriaque, connue sous le nom de la *Peschito*.

2. Michel Nicolas, *Études critiques sur la Bible*, p. 333.

Eusèbe[1], puis par saint Jérôme[2], quoique celui-ci reconnaisse qu'à son époque, l'épître était parvenue, par le seul effet du temps, *vetustate et usu*, à se glisser dans le canon.

On n'a donc pas à s'occuper de Jude, et il ne reste alors à la Marie, dont parlent Marc et Mathieu, d'autres fils authentiques qu'un Jacques et un Joseph[3].

La base de toute la démonstration alors, c'est que cette Marie est la même que la Marie, dite *de Cléophas* et *sœur de la Vierge* dans saint Jean. Or, cette idendité si importante n'est pas un fait rapporté par un Évangile, mais une simple hypothèse, qu'on est réduit à établir par voie d'induction; et la seule preuve qu'on en apporte, c'est que toutes deux assistaient à la mort du Christ, au milieu de bien d'autres ! Quel est le tribunal qui

1. Liv. II, chap. XXIII; liv. III, chap. XXV.

2. Saint Jérôme, préface de l'épître de Jude.

3. Un Jude, *frère* d'un Jacques, ne se trouve dans les Évangiles mêmes que parmi les *frères* du Christ, lesquels sont nettement séparés des *apôtres* dans le texte *grec*. Le Jude apôtre, avec lequel l'Église l'identifie, nonobstant cette séparation, est simplement désigné par Luc et les *Actes* comme le *Jude de Jacques*, c'est-à-dire comme son *fils*, d'après les habitudes de la langue, et non comme son *frère*.

Tout n'est donc que *violences* aux textes dans ce système de l'Église. Ajoutez que ce Jude, apôtre, ne figure ni dans Mathieu, ni dans Marc, qui le remplacent, l'un par un *Labbée*, l'autre par un *Thadée*.

Et voilà l'insaisissable personnage sur lequel repose l'argumentation de l'Église !

identifierait jamais deux individus, parce qu'ils se sont trouvés dans le même rassemblement? Et de ces deux Marie, l'une, celle de Marc et Mathieu, regardait *de loin :* l'autre, celle de Jean, *était au pied de la croix!* La preuve est si mauvaise, que saint Jérôme lui-même, l'inventeur de l'identité des deux femmes, n'a pas eu le courage de maintenir cette identité jusqu'au bout[1].

Maintenant les noms des fils de la Marie de Marc et Mathieu, à leur tour, seraient absolument semblables à ceux de deux des ἀδελφοὶ du Christ, que cela ne prouverait pas encore l'identité des individus. Les personnages à nom pareil étaient nombreux dans l'entourage du Christ. Hégésippe, Eusèbe et et saint Jérôme en font l'aveu pour les Jacques au moins; et aujourd'hui encore, avec le peu de renseignements dont nous disposons, on peut y compter quatre Marie, quatre Jacques, trois Joseph, deux Cléophas, trois Siméon, et trois Jude ou Juda. Eh bien, la ressemblance des noms n'est même pas complète entre les enfants de Marie et les ἀδελφοὶ du Christ! Le Jacques, que Marc et Mathieu lui donnent pour fils, était surnommé *le Petit*[3], tandis que le Jacques des ἀδελφοὶ du Seigneur était surnommé le

1. *Contra Helvidium*, chap. XIV.

2. Eusèbe, liv. II, chap. XXIII. — Saint Jérôme, préface de l'épître de Jacques.

3. Saint Marc, chap. XV, v. 40.

Juste, pour le distinguer de tous les autres [1]. Et il ne sert de rien de dire, avec saint Jérôme, qu'il pouvait avoir deux surnoms, *parce que l'Écriture, qui a ses façons de dire à elle, change souvent les noms des gens sans en avertir :* ce Jacques avait deux surnoms en effet ; mais le second était *Oblias* (force du peuple), et non *le Petit*. Ce sont Eusèbe et saint Épiphane qui nous l'apprennent [2]. Or, s'il en avait eu un troisième, il n'y a pas de raison pour qu'ils ne nous l'eussent pas dit aussi [3].

Rien, d'autre part, ne peut donner l'idée des contradictions auxquelles on est arrivé sur la famille du Christ, en essayant de concilier tous ces textes. La Marie qui est sœur de la Vierge, suivant saint Jérôme et le père Gratry, n'est plus que sa parente, suivant bon nombre de docteurs, qui lui appliquent le même système d'interprétation qu'à ses fils, pour que la Vierge ait pu être fille unique [4]. Femme de Cléophas, selon les uns, elle n'est plus

1. Eusèbe et saint Jérôme, *locis citatis;* Origène, *Commentaire sur Mathieu*, § 17.

2. Eusèbe, liv. II, chap. XXIII. — Saint Épiphane, *In hœreses*, chap. LXXVIII.

3. Pour Origène, qui s'est occupé d'eux bien avant saint Jérôme, le Jacques et le Joseph de la Marie de Marc et Mathieu, sont simplement deux individus quelconques, ne valant pas la peine qu'on s'enquière d'eux (Commentaire sur Mathieu, *Patrologie*, p. 1795).

4. Liénard, *Elucidationes in quatuor Evangelia*, avec approbations épiscopales, t. I, p. 112.

que sa fille, selon les autres[1], tandis que saint Jérôme finit par avouer qu'il ne sait pas ce qu'elle lui est[2]. Aussi bien pourrait-elle être sa mère, d'après le texte de l'Évangile ! Suivant certains autres enfin, elle semble précisément avoir eu pour époux ce Jude, dont saint Jérôme a fait son troisième fils[3]. Cléophas, à son tour, dont tant de gens font le père des ἀδελφοὶ du Christ, n'est, selon d'autres, que le père de leurs cousins, tandis que, selon d'autres encore, il est mort sans enfants[4]. La *Patrologie* aux abois l'identifie avec Alphée, en expliquant la différence des noms par une erreur du traducteur grec, comme si saint Marc, saint Jean et saint Luc avaient écrit en hébreu[5]! Aussi s'est-il trouvé d'autres docteurs pour faire simplement de lui le second mari de la sœur de la Vierge, qui aurait d'abord épousé Alphée, dont elle aurait eu ses quatre fils[6]. Le Jacques enfin, frère du Seigneur, ne peut avoir été un apôtre, d'après le texte *grec* des Évangiles, qui sépare nettement partout les frères du Christ et ses apôtres ; il en a été un, suivant saint Paul[7] ; il n'en est plus un suivant Hégésippe,

1. Eusèbe, liv. III, chap. XXXII.
2. Saint Jérôme, *Contra Helvidium*, chap. XIV.
3. Eusèbe, liv. III. chap. XX, note 98.
4. Eusèbe, liv. III, chap. II et XX ; notes 91 et 98.
5. Saint Jérôme, *Commentaire sur l'Epître aux Galates*, page 329, note *d*.
6. Liénard, *loco citato*.
7. Épître aux Galates, chap. I, v. 19.

Eusèbe, Grégoire de Nysse et bien d'autres[1]; il en redevient un avec saint Jérôme et son école. Les défenseurs sérieux de l'Église sont les premiers à reconnaître ces embarras, et à les déplorer[2].

Et voilà l'évidence, en face de laquelle on reproche aux libres penseurs de fermer les yeux à la lumière! C'est pour en arriver à ces impasses, qu'au lieu de demander le sens des mots pour les ἀδελφοὶ du Christ à leur valeur habituelle et au contexte, on le demande au rapprochement de textes étrangers! Pour qui ne consulte que le dictionnaire et la logique, la question des frères du Christ ne peut être un instant douteuse : non-seulement dans la langue, comme dans les Évangiles, le mot ἀδελφοὶ n'a jamais que les sens que nous avons dits, mais il en aurait d'autres, que le contexte ne permettrait jamais d'hésiter. Lorsque Marc et Mathieu font dire à Jésus[3], que celui qui abandonne pour lui sa maison, ses frères, ses sœurs, son père, sa mère, sa femme, ses enfants, en sera récompensé au centuple, qu'est-ce qui doute qu'ἀδελφὸς en cet endroit ne signifie vraiment des *frères?* Comment en douter davantage alors pour les ἀδελφοὶ du Christ, puisque les évangélistes ne nous les pré-

1. Eusèbe, liv. I, chap. XII, et liv. II, chap. XXIII. — Voir en plus la note 54.

2. Eusèbe, liv. III, p. 247 et 252, notes 91 et 98. — Saint Jérôme, *Contra Helvidium*, p. 196, note *d*.

3. Saint Marc, chap. X, v. 30. — Saint Mathieu, chap. XIX, v. 29.

sentent jamais qu'à côté de son père et de sa mère, de sa mère surtout, dont on ne peut pas dire que le titre n'est pas pris au sens propre? Si les *Frères* du Christ n'étaient que ses cousins germains, c'est en compagnie de son oncle et de sa tante que nous devrions les voir. Les arguments, qui valaient contre l'hypothèse des demi-frères, valent encore plus contre celle des cousins, car elle est encore plus contraire aux textes. Ce n'est pas, d'ailleurs, en leur nom personnel, la plupart du temps, que les évangélistes parlent des frères et des sœurs du Christ : c'est au nom des Juifs eux-mêmes, dont l'Esprit-Saint n'a pu permettre aux évangélistes d'altérer ni d'obscurcir les paroles; or, si les Juifs avaient pu se tromper sur la paternité de Joseph, comme le dit saint Jérôme, il leur suffisait de leurs yeux pour savoir à quoi s'en tenir sur les enfants de Marie.

Ce n'est pas, enfin, dans les seuls écrivains ecclésiastiques qu'il est question des frères du Christ : l'historien juif Josèphe en a parlé par deux fois, en appelant de ce nom Jacques le Juste. Or, on ne dira pas que Josèphe s'entendait avec les écrivains ecclésiastiques, pour appeler par exception *frère* du Christ celui qui n'était que son *cousin*.

La thèse des défenseurs modernes de l'Église est donc insoutenable sur tous les points : les textes leur donnent le démenti le plus formel; et la tradition ininterrompue qu'ils invoquent n'existe pas.

Un abus de mots, dans la traduction de l'Ancien Testament, par des Hébreux qui estropiaient le grec, voilà tout ce qu'ils ont à faire valoir ! Leur explication n'est qu'un expédient *in extremis*, dont on s'est avisé au bout de quatre cents ans, pour en remplacer un autre, qui avait régné pendant plus de deux siècles, mais qu'on ne croyait plus pouvoir défendre.

Et dire que c'est avec de pareils malentendus qu'on prétend conduire le monde ; et que les gens qui ont cette prétention sont de bonne foi !

CHAPITRE IV

L'ENFANCE DU CHRIST ET LA DURÉE DE SA PRÉDICATION

Dans le précédent chapitre nous avons laissé de côté saint Augustin, pour suivre saint Jérôme, le guide de l'Église dans la question des *frères* de Jésus. Revenons maintenant à saint Augustin, que nous n'avons jamais laissé bien loin d'ailleurs, puisqu'il aurait signé des deux mains la déclaration de saint Jérôme, que l'*Église a ses façons de dire, qui ne sont pas celles de tout le monde.*

Lorsque notre cher et vénéré maître, M. Havet, en défendant le livre de Renan, a dit ce mot qui ne lui a jamais été pardonné, qu'il était inutile de discuter avec les théologiens, parce que ce qu'ils cherchent ce ne sont pas des *raisons* de croire, mais des *prétextes*, il a dit simplement la plus incontestable de toutes les vérités, celle que confirme chaque pas que l'on fait dans les explications de l'Église.

La plus simple règle de la logique, comme de la loyauté, c'est de ne présenter comme s'étant suivis

immédiatement que des faits qui se sont en réalité suivis de cette façon, et de ne pas rapporter comme *continus* ceux qu'a séparés un intervalle considérable. Nos lecteurs se rappellent, par contre, le droit que saint Augustin réclame pour les évangélistes, de passer, quand cela leur plaît, et sans le dire, d'un fait à un autre très distant, comme si les deux s'étaient suivis sans interruption. C'est là, pour lui, un des privilèges de l'Esprit-Saint; et c'est au lecteur de demander au rapprochement des différents récits les intermédiaires négligés par chaque écrivain. Le procédé aurait un médiocre succès en cour d'assises ; et nous serions curieux de savoir ce que diraient les défenseurs de l'Église, s'ils le rencontraient sous la plume d'un libre penseur, ou dans les livres d'un théologien boudhiste.

Nous allons, en attendant, en voir ici deux applications.

Chacun sait que des quatre évangélistes deux seulement, saint Mathieu et saint Luc, nous ont laissé des récits de l'enfance du Christ, les deux autres ne commençant leur Évangile qu'avec la vie publique du Seigneur. Ce que l'on ne sait pas moins, c'est que les deux récits de Luc et de Mathieu sont essentiellement divergents. Nul même ne le conteste.

Toute la question est de savoir si cette divergence tient simplement à ce que, dans la masse des faits, chaque évangéliste en a choisi de diffé-

rents pour les rapporter, ou si les deux récits ne sont pas radicalement contradictoires.

Dans le premier cas, leur divergence ne les empêchera pas d'être vrais; et il restera seulement à s'expliquer l'étrangeté de cette diversité chez des auteurs qui, sur tant d'autres points, rapportent si volontiers les mêmes faits. Dans le second, les deux récits ne pourront plus être que les échos purement humains de deux traditions différentes, aussi incertaines l'une que l'autre, et dont chaque évangéliste n'aura connu qu'une.

L'Église tient pour la première opinion; la libre critique, pour la seconde. L'Église seulement, qui n'a déjà pu donner aucune preuve historique de l'authenticité des Évangiles, a cette infériorité dans le débat, que, si elle prouve que les deux récits ne sont pas contradictoires, il s'en suivra simplement qu'ils sont *possibles*, mais non pas qu'ils sont *vrais;* tandis que, si la critique prouve qu'ils sont contradictoires, leur fausseté s'en suivra radicalement.

Or, voici ces faits dans leur substance au moins.

Selon saint Mathieu[1], lorsque Jésus est né à Bethléem, sans qu'un seul mot du texte puisse nous donner à penser que ce n'était pas là le séjour de son père, *voici* que des Mages, arrivés de l'Orient, se présentent à Jérusalem, demandant où est né le

1. Chap. II. Nous laissons de côté le premier chapitre de Mathieu et celui de Luc, parce que, si divergents qu'ils soient, ils ne sont pourtant pas manifestement contradictoires.

Roi des Juifs, dont l'étoile leur est apparue dans leur pays, et les a conduits jusque-là. Le roi Hérode, troublé, ainsi que toute Jérusalem, consulte les prêtres qui lui répondent que, selon les prophéties, le Christ doit naître à Bethléem. Hérode y envoie donc les Mages, en leur recommandant de venir lui dire ce qu'ils auront vu. Ceux-ci, guidés par l'étoile qui leur apparaît de nouveau à ce moment, se rendent à Bethléem, arrivent à la *maison* où est l'enfant, lui offrent leurs hommages et leurs présents ; puis, avertis par un songe de ne pas retourner vers Hérode, ils regagnent leur pays par une autre route. Eux éloignés, *voici* qu'un songe enjoint à Joseph d'emmener sa femme et son enfant en Égypte ; il part de nuit, à l'instant même, pour le pays qui lui est dit ; et *alors* Hérode, se voyant joué par les Mages, fait massacrer, à Bethléem et dans les environs, tous les enfants mâles au-dessous de deux ans. Il meurt après cela, et *voici* que Joseph, averti du fait par un songe, reprend la mère et l'enfant pour les ramener en Israël ; mais, ayant appris que c'est le fils même d'Hérode qui règne en Judée, à la place de son père, il n'ose y retourner, et va habiter en Galilée, dans la ville de Nazareth, pour que soit accomplie cette prédiction des prophètes : *Il sera appelé Nazaréen.*

Nous ne relèverons pas les impossibilités qu'on a relevées cent fois dans ce récit : la singularité astronomique de cette étoile, si imparfaite conduc-

trice d'ailleurs ; la naïveté de ce Barbe-Bleue, qu'on appelle Hérode ; la gratuité de cet odieux massacre, qu'il eût été si facile à Dieu d'épargner aux mères, et dont n'ont parlé ni l'historien Josèphe, malgré sa prolixité sur Hérode, ni les rabbins Juifs, malgré leur haine pour ce prince ; l'étrangeté enfin de cette prophétie, qui ne se trouve nulle part dans l'Ancien Testament, de l'aveu même de l'Église, et qu'elle est obligée d'expliquer par un triple calembour[2]. Nous avons hâte d'arriver ailleurs.

Suivant Luc, à son tour, Joseph habite Nazareth, mais, lorsque le temps des couches de Marie approche, un édit de César Auguste, sous le proconsulat de Quirinus en Syrie, ordonne un recensement de toute la terre ; et Joseph alors, qui est né à Bethléem, s'y rend avec sa femme, pour s'y faire inscrire. C'est là que Marie accouche dans une *étable*, faute d'autre place dans l'auberge. Cette même nuit, un ange du Seigneur apparaît à des bergers, dans le voisinage, et leur annonce la grande nouvelle. Ceux-ci vont, adorent l'enfant dans sa crèche, puis s'en retournent glorifiant Dieu, à la grande admiration de tous ceux à qui ils racontent ce qu'ils ont vu.

Au bout de huit jours, les parents de l'enfant le circoncisent ; puis, quand le temps légal pour la purification de la mère s'est écoulé (ce temps était

1. Liénard, *Elucidationes in Mathœum*, page 24, avec approbations épiscopales.

de quarante jours), ils portent l'enfant au temple, afin de l'offrir à Dieu. Là il est adoré par le saint vieillard Siméon et par la prophétesse Jeanne; puis, quand ses parents ont accompli toutes les prescriptions de la loi, ils s'en retournent en Galilée, dans *leur* ville de Nazareth.

Tel est ce second récit, plus raisonnable que le premier, il faut bien le reconnaître, malgré ses naïvetés notoires.

Et maintenant qu'imaginer de plus divergent que ces deux narrations?

Elles ne seraient pas contradictoires, qu'il y aurait encore à se demander comment les deux évangélistes ont pu choisir, pour les rapporter, des détails aussi complètement différents. Recourir au *bon plaisir* de l'Esprit-Saint, ce serait trop évidemment ne rien dire. Resterait seul alors un argument souvent employé par saint Augustin : que Luc aurait jugé inutile de répéter ce que Mathieu avait si bien dit. Mais, outre que Luc n'a pas eu ce scrupule pour bien d'autres endroits de Mathieu, beaucoup moins importants que celui-ci, cela ne nous dirait pas pourquoi Mathieu, écrivant le premier, n'a pas raconté les choses que raconte Luc. Et saint Augustin s'est fermé lui-même ce recours, quand il a dit, après Eusèbe[1], que les relations que Luc avait devant lui, n'étaient que des relations

1. Eusèbe, liv. III, chap. XXIV ; *De consensu*, liv. IV, ch. VIII.

sans valeur, ce qui en exclut forcément Mathieu[1].

Que sera-ce donc, si ces deux récits ne sont pas seulement divergents, mais contradictoires!

En vain saint Augustin a-t-il recours ici à l'étrange droit qu'auraient les évangélistes de présenter comme se suivant immédiatement des faits en réalité très distants : les mots du texte crient contre lui, et avec eux l'usage même que lui ou d'autres en ont fait ailleurs pour la défense des idées orthodoxes.

Pour concilier les deux récits, suivant lui[2], il suffit de placer la visite des Mages entre l'adoration des bergers et la Présentation au temple[3]; puis la fuite en Égypte, entre la Présentation et l'arrivée à Nazareth. Et, pour rendre cet arrangement possible, que faut-il? Simplement faire sauter quelques mots accessoires dans l'un et dans l'autre récit[4]. Or, comment se refuser à si peu de chose pour obtenir un aussi grand résultat? La sottise d'Hérode s'en augmentera, il est vrai, jusqu'au prodige, par les trente jours au moins pendant lesquels cela le forcera à oublier la peur que lui ont

1. Mathieu d'ailleurs ne pouvait en être à aucun titre, puisque, d'après Luc lui-même, les relations qu'il avait sous les yeux étaient non des récits d'apôtres mêmes, mais des récits faits sur les dires des apôtres.

2. Liv. II, n. 16.

3. C'est l'ordre accepté par l'Église, qui place l'Épiphanie entre la Circoncision et la Purification.

4. Liv. II, n. 17.

faite les paroles des Mages ; et l'inconséquence de Dieu s'en augmentera d'autant; mais qu'importe !

Saint Augustin n'oublie qu'une chose : c'est que l'on n'a le droit de modifier un texte, si peu que ce soit, qu'autant qu'il est prouvé que ce texte est altéré, ce qui n'est pas le cas ici ; que les prétendus mots accessoires qu'il fait sauter, sont précisément ceux qui établissent les rapports de temps entre les faits ; que, chez tout historien, ces rapports sont tenus pour aussi sacrés par la critique que les faits eux-mêmes, car ils sont des faits eux aussi ; et que cela est d'autant plus obligatoire pour les textes dont il s'agit ici, que, selon Augustin lui-même, ils ont été dictés par l'Esprit de Vérité.

Or, que disent ces textes au complet?

(V. 13.) « Les Mages s'étant retirés, dit Mathieu, « *voici* qu'un ange du Seigneur apparut en songe « à Joseph et lui ordonna, dès qu'il serait éveillé, « de prendre l'enfant et sa mère et de fuir avec « eux en Égypte..... »

Jamais consécution immédiate fut-elle mieux marquée qu'entre le départ des Mages et l'apparition de l'ange? Comment placer trente jours entre les deux faits? Le danger est si pressant que l'ange veut que Joseph parte aussitôt éveillé ; et Joseph, en effet, s'étant éveillé, part cette nuit même avec la mère et l'enfant. Saint Justin[1] parle ici comme

1. *Dialogue contre Tryphon*, §§ 78 et 102.

Mathieu, et place la fuite en Égypte immédiatement après le départ des Mages. Luc, de son côté, dit après la Présentation :

(V. 39.) « Et *quand* les parents de Jésus eurent « accompli toute chose, suivant les prescriptions « de la Loi, ils s'en retournèrent en Galilée dans « *leur* ville de Nazareth. »

Comment placer entre les deux parties de ce verset des faits aussi importants et aussi longs que la fuite et le séjour en Égypte? Sans compter que, si les parents de Jésus ici s'en vont à Nazareth, c'est parce qu'elle était *leur* ville, tandis que, dans Mathieu, ils ne la choisissent qu'en raison du successeur d'Hérode, et pour l'accomplissement d'une prophétie.

Tout cela est si vrai que, bon nombre d'autres exégètes ayant cru devoir placer non pas seulement la fuite en Égypte, mais la visite même des Mages, entre la Présentation au temple et le retour à Nazareth[1], *pour ne pas pousser jusqu'à l'absurde la sottise d'Hérode*, les docteurs qui les ont combattus se sont appuyés, au nom de Mathieu, sur cette formule de consécution immédiate, dont saint Augustin fait chez lui si bon marché.

Quand Mathieu, dit-on[2], s'exprime ainsi, « Jésus « étant né à Bethléem, *voici* que des Mages arri-

1. Voir Tishendorf, *Synopsis evangelica*, préface, page 18 et 23, où cet arrangement est donné comme absolument démontré.

2. Liénard, *Elucidationes in Mathœum*, p. 21.

« vèrent à Jérusalem... », les mots dont il se sert indiquent entre les deux faits une consécution trop rapide pour qu'il soit possible de placer entre eux l'intervalle de quarante jours qu'exigerait l'antériorité de la Présentation.

Mais est-ce que la même formule de consécution n'est pas précisément employée par Mathieu entre le départ des Mages et l'apparition de l'ange ? « Les Mages s'étant retirés, dit-il, *voici* que... » Pourquoi donc cette formule vaudrait-elle moins dans un cas que dans l'autre ?

La vérité est que les deux hypothèses sont également contraires aux textes. Elles ne sont bonnes qu'à s'infirmer l'une l'autre, comme tant d'autres que nous verrons, et à montrer dans quelles inextricables difficultés se trouve jetée l'Église. Les deux récits de Luc et de Mathieu sont des relations contradictoires, s'il en est au monde. Pour le nier, il faut admettre que les mots n'ont plus de sens, dès qu'ils contrarient le parti pris de l'Église [1].

1. Nous avons laissé de côté, parce que Augustin n'en parle pas, les difficultés que soulève le recensement de *toute la terre*, qui, suivant Luc, aurait amené saint Joseph à Bethléem. L'opinion de l'Église elle-même depuis longtemps est que ce recensement universel, dont l'histoire n'offre aucune trace, se réduit au recensement partiel dont l'historien Josèphe nous a conservé le souvenir sous le proconsulat de Quirinus, mais en le plaçant dix ans après la mort d'Hérode, c'est-à-dire neuf ou dix ans plus tard que Luc. Pour échapper à cette difficulté, le système de l'Église, depuis au moins trois cents ans, est de dire que le recensement a pu durer dix ans, et que le mot, *il arriva* sous

Telle est la première application du grand principe de saint Augustin sur la consécution des faits.

Passons à une seconde.

Ce sont les divergences sur la durée de la vie publique de Jésus, qui en ont été l'occasion.

Nous laissons, bien entendu, de côté l'affirmation de saint Irénée, que plusieurs apôtres, au dire de tous ceux qui les avaient entendus, enseignaient que Jésus avait vécu jusqu'à près de cinquante ans. Saint Augustin a tenu pour non avenu, comme le fait l'Église, le chap. VII, v. 7 de saint Jean, et nous sommes prêt à faire comme lui.

C'est un fait reconnu depuis longtemps par l'É-

Quirinus, signifie *il se termina* (Henry de Valois, *Commentaires sur Eusèbe*, liv. I, chap. v, § 73). A quoi d'autres ajoutent, pour achever de lever les difficultés, que le mot de Luc sur l'âge de Jésus au moment de son baptême, *Il commençait comme trente ans*, peut s'entendre de vingt-cinq à trente-cinq ! Jamais, on le voit, violence plus sensible n'a été faite au sens naturel des mots. L'Église est loin, d'ailleurs, d'avoir toujours eu ces deux opinions. Pour Clément d'Alexandrie (*Stromates*, liv. I, chap. XXI), Jésus est né l'année même du recensement, qui semble s'être fait très vite ; et pour Irénée, (*Contra hæreses*, liv. II, chap. XXII), comme pour Origène (*Commentaire sur Mathieu*, p. 1727), Jésus avait à peine trente ans quand il fut baptisé. Aussi Tishendorf propose-t-il une nouvelle explication encore (*Synopsis*, préface, p. 22) : c'est que le *décret* de recensement précéda de dix ans le recensement même, et que ce fut ce décret qui amena Joseph à Bethléem pour quelque inscription préparatoire. Nous ne mentionnons que pour mémoire cette explication, qui fait violence aux textes encore plus que les autres, et qui n'est qu'une preuve de plus des inextricables embarras des conciliateurs.

glise elle-même, que le plan général de la vie publique du Christ n'est pas le même dans les synoptiques et dans saint Jean. Chez les premiers, cette vie ne dure qu'un an, ne commence qu'après l'arrestation de Jean-Baptiste, et se passe tout entière dans la Galilée, où Jésus s'est retiré, et qu'il ne quitte qu'à l'approche de la Pâque, pour redescendre à Jérusalem et y trouver la mort. Chez saint Jean, cette vie dure à peu près trois ans, commence avant l'arrestation du Baptiste, et se passe à voyager de Jérusalem en Galilée et de la Galilée à Jérusalem.

Pour une cause ou pour une autre cependant, cette opposition fut longtemps sans être constatée. Clément d'Alexandrie n'attribuait à Jésus qu'un an de prédication[1]; Origène et Tertullien y ajoutaient quelques mois à peine[2]; et à l'époque de saint Augustin cette divergence des évangélistes n'avait encore été relevée que dans ce qu'elle a de plus apparent, le premier voyage en Galilée, que saint Jean prête à Jésus avant l'arrestation du Baptiste. C'est donc sous cette forme seule que saint Augustin s'en est occupé; et c'est sous elle seule aussi que nous la verrons nous-même, l'extension donnée à la question n'y ayant rien ajouté d'important.

1. *Stromates*, liv. I, chap. XXI.

2. Origène, *De principiis*, liv. IV, § 5; Tertullien, *Adversus Judæos*, chap. XVIII.

Voici les deux relations.

Suivant les trois synoptiques, dont nous ne voulons voir en ce moment que les ressemblances, Jésus, après être venu de la Galilée se faire baptiser par Jean-Baptiste, qui prêchait alors au delà du Jourdain, est poussé immédiatement par l'Esprit-Saint dans le désert, pour y être tenté par le diable ; il y reste quarante jours, résistant à tous les assauts du tentateur, qui, de guerre lasse, finit par le laisser. Jésus alors, ayant appris l'arrestation du Baptiste, retourne en Galilée ; et, après un séjour plus ou moins long à Nazareth, où il avait vécu jusque-là, il va habiter Capharnaüm, sur les bords du lac de Tibériade, où il commence sa vie de prédication, et où il recueille ses quatre premiers disciples, André, Pierre, Jacob et Jean, pendant qu'ils sont occupés à pêcher.

Dans le quatrième Évangile, le récit commence au jour où Jean, qui a déjà baptisé Jésus, rend de lui un solennel témoignage aux Pharisiens, qui sont venus l'interroger sur lui-même. Le lendemain, sans qu'il ait été question de la tentation au désert, le Baptiste aperçoit une seconde fois Jésus, et le montre aux Pharisiens, en renouvelant son témoignage sur lui. Le troisième jour, Jésus reparaît encore, et, dès ce moment, deux disciples du Baptiste, dont André, le frère de Pierre, quittent leur maître pour le suivre. Cet André, le lendemain, rencontrant Pierre, le détermine à se joindre à

eux. Le jour suivant, Jésus part pour la Galilée, recueille en route deux autres disciples, Nathaniel et Philippe; puis, le troisième jour, arrivé à Cana, il assiste avec eux et sa mère à ces noces si connues où il fait son premier miracle, qui détermine ses disciples à croire en lui. Il descend alors à Capharnaüm avec eux, sa mère et ses frères; il y reste quelques jours; puis, à l'approche de la fête de Pâque, il retourne à Jérusalem, où il chasse les vendeurs du temple, prêche et fait de nouveaux miracles devant ses disciples. De là il sort dans la Judée, et se met à baptiser dans un autre endroit que Jean-Baptiste, *qui n'était pas encore arrêté,* et qui rend de lui à nouveau un éclatant témoignage. Après quoi, apprenant qu'on dit aux Pharisiens *qu'il baptise plus et fait plus de disciples que Jean,* il retourne dans la Galilée.

Tel est le récit du quatrième Évangile.

La contradiction entre lui et les synoptiques est si flagrante, qu'Origène l'a reconnue, et a déclaré que, sous peine d'infirmer l'autorité des Évangiles, il fallait absolument appliquer ici le principe que nous savons : que, dans certains récits du Nouveau et de l'Ancien Testament, on n'avait pas à chercher des faits vrais, mais de simples allégories, volontairement inventées pour nous donner à mots couverts des leçons de métaphysique ou de morale[1].

1. Origène, *Commentaire sur saint Jean*, t. X, ch. II, I, III.

L'Église n'ayant pas accepté le principe général d'Origène, on dut sur ce point, comme sur tant d'autres, chercher d'autres moyens d'écarter la contradiction; et, dès le commencement du quatrième siècle, nous trouvons dans Eusèbe [1] l'idée que, les trois synoptiques n'ayant raconté de la vie du Christ que ce qui a suivi l'arrestation du Baptiste, saint Jean, qui avait aperçu cette lacune, avait voulu la combler, en rapportant précisément tous les faits de la vie publique de Jésus qui avaient précédé cette arrestation. Restait pourtant encore à justifier le silence des synoptiques; et ce fut saint Augustin qui y pourvut, avec son commode principe, que les évangélistes ont l'habitude, non moins que le droit, de présenter les faits les plus distants comme s'ils se succédaient immédiatement : les synoptiques ici avaient uni, sans le dire, la fin de la tentation au second voyage de Jésus en Galilée, comme Luc avait fait dans son troisième chapitre pour la fin de la purification et le retour à Nazareth [2].

Quant aux preuves, saint Augustin en a deux :

1° Les termes employés par les synoptiques laissent cette interprétation possible ;

2° Les motifs assignés par saint Jean au second départ de Jésus montrent quelle est la vraie.

1. Liv. III, chap. XXIV.
2. *De consensu*, liv. II. n° 18.

De ces deux assertions, malheureusement, il n'y en a pas une qui puisse se soutenir.

A priori, si saint Jean avait écrit son Évangile le premier, on pourrait peut-être comprendre que les synoptiques, trouvant admirablement raconté chez lui ce premier voyage de Jésus, se fussent dispensés de le raconter à leur tour; mais, tous trois ayant écrit avant Jean, comment comprendre qu'ils se soient ainsi rencontrés pour omettre cette première manifestation si importante de la puissance et de la doctrine du maître? Qu'ils aient écrit sans relations entre eux, comme le veut Eusèbe, ou qu'ils aient songé à se compléter les uns les autres, comme Augustin l'insinue en certains endroits, sauf à se contredire ailleurs, la chose dans tous les cas est inexplicable. Et comment expliquer, d'autre part, l'omission que saint Jean a faite de la tentation, si suspecte déjà par elle-même? Combien n'est-il pas plus facile de comprendre que, dans la foule des souvenirs vagues et des traditions flottantes qui se rattachaient au Christ, les trois premiers Évangiles aient suivi de plus ou moins loin une légende, et le quatrième une autre!

Venons-en aux textes maintenant.

Voici les termes mêmes dans lesquels chacun des synoptiques parle du départ de Jésus pour la Galilée.

Mathieu[1] dit :

1. Ch. iv, v. 11, 12, 13, 17.

« Le diable le quitta alors, et voici que des anges « s'approchèrent de lui et le servaient.

« Et Jésus, ayant appris que Jean avait été livré, « se retira en Galilée; et, laissant Nazareth, il alla « habiter Capharnaüm, pour accomplir la prophé- « tie... et à partir de ce moment, il commença à « prêcher. »

Saint Marc[1] dit :

« Il resta dans le désert quarante jours et « quarante nuits; il y était tenté par Satan, et « il était avec les bêtes, et les anges le ser- « vaient.

« Mais quand Jean eut été livré, Jésus se rendit « en Galilée, annonçant la bonne nouvelle du « royaume de Dieu. »

Saint Luc[2] dit, après avoir annoncé l'arrestation de Baptiste :

« Le diable, ayant achevé de tenter Jésus, le « laissa pour un temps.

« Et Jésus, en la puissance de l'Esprit Saint, s'en « retourna dans la Galilée... et il enseignait dans « les synagogues. »

Si les mots signifient quelque chose, y a-t-il un seul de ces trois récits qui permette de placer, entre la fin de la tentation et le départ pour la Galilée, un premier voyage en ce pays et un retour à Jérusalem, avec tous les accessoires que

1. Ch. I, v. 13-14.
2. Ch. IV, v. 13-14.

saint Jean y ajoute? Ou les termes de la langue n'ont pas de sens, ou le départ dont les synoptiques parlent est le premier départ de Jésus après la tentation, et non le second, comme le veut saint Augustin. Et ce n'est même pas le second qu'il faudrait dire, pour obtenir la moindre apparence de conciliation avec Jean, car dans le second voyage de Jean il n'y a pas un fait qui ressemble aux récits des synoptiques. Tischendorf le reconnaît lui-même[1], tout en tenant pour saint Augustin. Aussi, dans son arrangement harmonique des textes, après avoir bien bataillé, ne trouve-t-il d'autre moyen de se tirer d'affaire, que de couper en deux la narration des synoptiques, et de placer tout le second voyage de Jésus selon Jean entre les deux parties du verset 14 de Marc, entre la proposition principale, *Jésus se rendit en Galilée*, et sa proposition complétive, *annonçant la bonne nouvelle*[2]! Et à quoi lui sert cette incroyable violence aux textes, dont nous verrons chez lui tant d'exemples? Elle ne lui sert à rien; car les synoptiques ont expressément déclaré tous trois, que c'est dans le voyage dont ils parlent qu'ont commencé les prédications et les miracles de Jésus[3], tandis que Jean les a fait commencer dans les deux voyages qu'il a

1. Préface, p. 26, 27, 28, 29.
2. §§ 25 et 29.
3. Saint Jérôme est du même avis ; *Commentaires sur Mathieu*, liv. I, chap. IV, v. 15, 16.

placés avant celui-là, ce qui met entre eux la différence d'un an. Aussi Tishendorf, à bout de raisons, finit-il par reconnaître que les synoptiques ont manqué ici de soins et d'exactitude[1]. Un pareil aveu infirme à lui seul l'autorité de l'Écriture entière; et nous voici loin avec lui de saint Augustin et de l'Église orthodoxe, n'admettant aucune erreur chez quelque évangéliste que ce soit! Il est donc cent fois faux que les termes employés par les synoptiques se prêtent à l'interprétation d'Augustin. La divergence de leurs récits avec celui de Jean est une contradiction formelle, que rien ne peut déguiser.

Quant à l'autre preuve, beaucoup moins importante, tirée des motifs qui, dans Jean, auraient déterminé Jésus à son second départ, en supposant que ce fût celui-là qui correspondît à celui des synoptiques, elle consiste, selon Augustin, en ceci, que Jésus n'a pu s'effrayer, comme le rapporte saint Jean, de *ce qu'on disait aux Pharisiens qu'il baptisait plus de monde que Jean*[2], que si Jean avait déjà été arrêté.

Malheureusement, au verset même qui précède celui-ci dans le quatrième Évangile, Jean-Baptiste était encore libre, sans que rien auparavant fît prévoir son arrestation, et sans qu'un seul mot l'indique d'un verset à l'autre. Or, le fait était

1. page 29.
2. Saint Jean, chap. IV, v. 1.

assez important par ses conséquences sur les volontés de Jésus, pour que l'évangéliste ne pût manquer de l'indiquer, si ce fait s'était placé là[1]. Cette arrestation, de plus, quand elle a eu lieu, n'a pas été faite par les Pharisiens, mais par Hérode; et elle n'est pas venue de ce que Jean baptisait un trop grand nombre d'individus, mais des reproches que le Baptiste avait adressés au prince sur son adultère avec la femme de son frère. Et chez qui Jésus se réfugie-t-il en quittant la Judée? chez cet Hérode même, car le tétrarque de la Galilée était précisément cet Hérode Antipas, qui avait fait arrêter Jean-Baptiste.

La raison donnée là par Augustin est si mauvaise, que beaucoup de théologiens orthodoxes, tout en admettant les deux voyages, ont préféré expliquer le second départ de Jésus par ce simple fait, que, les Pharisiens étant grands partisans de Jean, il avait craint d'éveiller leur susceptibilité en baptisant plus que lui; l'explication certainement est plus conforme au texte, sur ce point précis, mais elle laisse entière la contradiction des récits sur les voyages de Jésus[1].

1. Le pressentiment que Tischendorf veut en voir chez le Baptiste même dans le chap. IV. verset 30, outre qu'il n'est qu'une subtilité de traducteur aventureux, aurait été pour le narrateur une raison de plus de rapporter l'arrestation qui aurait justifié ce pressentiment.

2. Liénard, *Commentaire sur saint Jean*, chap. IV.

La seconde application du grand principe de saint Augustin échoue donc aussi misérablement que la première. Il y a quelque chose de plus grave pour l'Église que les contradictions des Évangiles : ce sont les moyens qu'elle emploie pour les faire disparaître.

CHAPITRE V

DIVERGENCES DANS LES DÉTAILS DE LA VIE PUBLIQUE DU CHRIST

Voyons à l'œuvre maintenant les autres procédés de saint Augustin. Les faits qui entrent dans le cadre de la vie publique de Jésus vont nous en fournir de nombreuses occasions, entre lesquelles nous n'aurons que l'embarras du choix.

Un des principaux de ces procédés est de tenir pour s'être répétés différentes fois tous les faits rapportés de différentes façons par les évangélistes. Étudions-le à notre aise dans les récits relatifs à la manière dont Jésus a recueilli ses disciples.

D'après le quatrième Évangile, ainsi que nous l'avons vu, c'est au delà du Jourdain d'abord, puis dans la Judée même, que Jésus, en se rendant à Cana, lors de son premier retour en Galilée, a recueilli ses premiers disciples, dont les noms connus sont André, Simon-Pierre, Philippe et Nathaniel.

D'après les synoptiques, dont nous ne voulons

voir ici encore que ce qu'ils ont de commun, c'est au voyage qui serait le second, ou plutôt le troisième, selon Jean, et dans la Galilée même, sur les bords du lac de Tibériade, près de Capharnaüm, qu'a lieu cet appel des premiers disciples, au nombre de quatre, dont deux sont Jacques et Jean, fils de Zébédée, au lieu de Philippe et de Nathaniel.

Saint Augustin s'en tire en disant[1], conformément à son principe, que le fait s'est passé deux fois, la première comme le raconte Jean, la seconde comme le racontent les synoptiques, les apôtres la première fois ne s'étant pas définitivement attachés à Jésus. Et toute l'Église depuis a adopté son explication.

Origène était certainement mieux avisé, quand il avouait, comme nous l'avons vu, que, sur tous les faits du premier voyage de Jésus en Galilée, la contradiction entre Jean et les synoptiques était trop flagrante, pour que l'on pût prendre leurs récits à la lettre. Lorsque les synoptiques, en effet, rapportent le seul appel dont ils parlent, pas un mot chez eux ne laisse penser que cet appel fût le second. Tout s'y passe, à la lettre, comme s'il avait été le premier. Aussi l'embarras de saint Augustin est-il grand, quand il faut en venir aux détails. Il essaie d'abord de dire[1] que Mathieu a bien pu

1. Liv. II, chap. XVII, § 37.
2. § 39.

transposer les dates, et raconter dans le second voyage de Galilée la scène du lac de Tibériade, qui s'était passée dans le premier. Mais à quelle fin cette transposition? Puis où trouver dans ce premier voyage une place pour cette seconde rencontre, dès qu'elle est distincte de la première, avec laquelle il est trop clair que ses détails ne permettent pas de la confondre? Dans le récit de saint Jean, les disciples de Jésus étaient avec lui aux noces de Cana; ils se sont rendus de là avec lui, ainsi que sa mère et ses frères, à Capharnaüm; ils y sont restés avec lui plusieurs jours, sans qu'un mot laisse soupçonner qu'ils l'aient quitté; et de là ils sont remontés avec lui à Jérusalem. Où placer dans tout cela la scène du lac de Tibériade? Et ce ne sera pas seulement Mathieu qui aura ainsi altéré la vérité, ce sera Marc et Luc aussi, puisque tous deux, comme lui, ont placé leur scène du lac dans le voyage qui a suivi la mort de Jean!

Aussi saint Augustin, sans plus s'attacher à cette hypothèse, en présente-t-il bien vite une autre : c'est que les disciples qui, selon Jean, ont assisté avec Jésus aux noces de Cana, qui l'ont suivi ensuite à Jérusalem, puis en Judée le long du Jourdain, et qui finalement sont retournés avec lui en Galilée, n'étaient déjà plus les mêmes que ceux qu'il avait recueillis en traversant la Judée, pour se rendre à Cana. Mais à quel moment tout ce bel échange aurait-il eu lieu? Dans ce voyage de deux jours

pour se rendre à Cana, où les uns l'auraient-ils pris? où les autres l'auraient-ils quitté? Les évangélistes, il est vrai, n'ont pas rapporté pour chaque disciple le moment où il s'est joint à Jésus; mais, si saint Jean a cru devoir mentionner en cet endroit l'adjonction de ceux qui devaient le quitter si vite, pourquoi n'aurait-il pas parlé de ceux qui devaient lui rester fidèles? Des quatre enfin, le seul pour lequel il y ait trace d'un instant d'éloignement est André, qui, après s'être fait conduire par le Christ à sa demeure, *y resta avec lui ce jour-là*, dit l'Évangile, ce qui laisse supposer qu'il en partit le soir. Or, cet André même revient le lendemain à Jésus, lui amenant son frère Pierre; et pour Pierre, pour Philippe, pour Nathaniel, il n'y a pas plus d'indices chez Jean qu'ils aient alors quitté Jésus, qu'il n'y en a chez les synoptiques que, lorsque Jésus s'y est adjoint André et Pierre, il n'ait fait que les *reprendre*. De quel droit donc, pour emprunter aux orthodoxes un argument dont ils usent volontiers, quand ils le croient en leur faveur[1], de quel droit suppose-t-on ici des choses dont l'Évangile ne contient aucune trace? Saint Jean vient de nous montrer Jésus recueillant ses premiers disciples le long de sa route pendant qu'il se rend en Galilée, et, deux lignes plus loin, il nous le montre assistant à une noce avec ses disciples

1. Saint Jérôme, *Contra Helvidium*, § 19. — ... *Ut hæc quæ scripta sunt non negamus, ita ea quæ non sunt scripta renuimus.*

n'est-il pas naturel de supposer que ce sont les mêmes? La loyauté, la logique et les principes même de l'Église s'unissent pour l'exiger.

Ce n'est pas d'ailleurs par deux fois, mais par trois, que saint Augustin, pour être fidèle à son procédé, va nous montrer Jésus appelant à lui ses disciples.

Quoique saint Luc, en effet, comme Marc et Mathieu, ait placé sur le lac de Tibériade la scène d'appel décrite par lui, les détails qu'il en donne sont en opposition complète avec ceux des deux autres.

Selon saint Marc [1] et saint Mathieu [2], Jésus, sans disciples encore, se promenant sur les bords de la mer de Tibériade, aperçoit deux pêcheurs, André et Simon, qui jetaient leurs filets dans la mer; il les appelle à lui, et les engage à le suivre, en leur promettant de les faire devenir pêcheurs d'hommes. Tous deux laissent leurs filets à l'instant et le suivent. Avançant alors un peu plus loin, il aperçoit les deux fils de Zébédée, Jacob et Jean, raccommodant, avec leur père, leurs filets dans leur barque. Il les appelle également à lui, et ceux-ci, laissant leur barque et leur père, le suivent aussitôt.

Suivant saint Luc [3], Jésus un jour se trouvant près

1. Chap. I, v. 16...
2. Chap. IV, v. 18.
3. Chap. V, v. 1...

du lac de Tibériade, et étant gêné par la foule qui le suivait pour entendre sa parole, aperçoit le long du rivage deux barques, d'où les pêcheurs étaient descendus et lavaient leurs filets. Il monte dans l'une, qui était à Simon, lui ordonne de s'éloigner de terre, et, s'asseyant, enseigne de là le peuple. Après qu'il a cessé de parler, il engage Simon à pousser au large et à jeter ses filets dans la mer. Celui-ci le fait, quoiqu'il ait déjà travaillé toute la nuit sans rien prendre; et il ramène dans ses filets une telle quantité de poissons que les mailles s'en rompent, et qu'il est obligé d'appeler à son aide les pêcheurs de l'autre barque. La frayeur s'empare alors de lui, et, se jetant aux pieds du Christ, il le supplie de s'éloigner de lui, parce qu'il n'est qu'un pécheur. Jésus le rassure en lui disant que désormais c'est d'hommes et non de poissons qu'il sera pêcheur; et Simon, ainsi que Jacob et Jean, ses compagnons, ayant poussé leurs barques au rivage, abandonnent tout pour suivre Jésus.

Ce récit est aussi divergent du récit de Marc et de Mathieu que de celui de Jean; saint Augustin devait donc en faire et en a fait le récit d'un troisième appel[1], les apôtres ayant quitté de nouveau Jésus, après un premier appel sur les bords du lac, comme ils l'avaient déjà quitté sur la route de Cana. Saint Augustin a même été plus loin : il a

1. Liv. II, § 41.

essayé de déterminer l'ordre des deux scènes du lac, et, à force de subtilité, il a conclu de certains détails que la scène de Luc avait dû être la première. D'autres théologiens ont depuis, tout aussi logiquement, conclu de ces mêmes détails que la priorité appartenait à celle de Marc et Mathieu. Nous ne nous engagerons pas sur ce terrain. C'est déjà bien assez de la dualité des scènes. Quoi! deux appels sur le lac de Tibériade, après le premier appel sur la route de Cana! Les apôtres de Jésus, ses meilleurs, ses fidèles, l'auraient ainsi quitté par deux fois, et par deux fois Jésus les aurait rappelés, lui qui a dit[1]: « Celui qui, ayant mis « la main à la charrue, regarde en arrière, celui-là « n'est pas propre au royaume de Dieu! » Et de ce second départ il n'y aurait pas plus de trace que du premier! Et les deux appels du lac de Tibériade se seraient passés comme s'ils n'avaient été précédés d'aucun autre! La supposition est si impossible, que bon nombre de théologiens se sont refusés à suivre Augustin jusque-là, et ont préféré essayer de fondre les deux scènes en une, d'après l'exemple de saint Jean Chrysostome[2]. Selon eux, la pêche miraculeuse, racontée par Luc, aurait eu lieu d'abord, puis Jésus serait descendu à terre, d'où il aurait vu Simon et André jeter leurs filets

1. Luc, 9, v. 62.

2. Liénard, *Commentaire sur saint Mathieu*, p. 33; et *sur saint Luc*, p. 254.

à la mer pour les laver et non pour pêcher, et Jacques et Jean raccommoder les leurs; c'est alors qu'il les aurait appelés à lui, et qu'ils auraient tout quitté pour le suivre. Malgré l'autorité de saint Jean Chrysostome, on ne devrait pas discuter une pareille explication, on devrait se borner à la signaler. Ce n'est pas seulement l'incroyable oubli de la pêche miraculeuse par Marc et par Mathieu, qui s'oppose à cette hypothèse, ce sont encore tous les détails des trois récits. Luc déclare qu'après que Pierre s'est jeté aux genoux de Jésus dans la barque, et que Jésus lui a promis qu'il serait désormais pêcheur d'hommes, ils ont poussé leurs barques au rivage, et ont tout quitté pour le suivre : quelle place cela laisse-t-il à la seconde scène? Faut-il admettre qu'après avoir déposé Jésus à terre, ils sont retournés au large ou restés près du bord; que là, malgré ce qui venait de se passer, ils se sont mis tranquillement, les uns à laver leurs filets, les autres à les raccommoder; et que Jésus alors, s'en apercevant de terre, les a appelés, et que c'est à ce moment seulement qu'ils se sont décidés à le suivre? Mais qu'y a-t-il de tout cela dans l'un et l'autre récit? Quand Jésus aperçoit les pêcheurs, dans Marc et Mathieu, les termes employés n'équivalent-ils pas à dire qu'il les découvrait alors? Dans les paroles qu'il adresse à ces hommes, chez ces mêmes évangélistes, y a-t-il un mot laissant soupçonner qu'il leur ait déjà adressé une première

invitation, qui avait été négligée par eux? Et, si toute cette scène s'est passée après que les pêcheurs de Luc ont poussé leurs barques à terre, comment Luc a-t-il pu dire que, ayant amené leurs barques au rivage, ils ont tout quitté pour le suivre? Et nous n'avons rien dit de ce fait que, dans Marc et dans Mathieu, la scène se passe au début même de la prédication de Jésus, alors qu'il est à peine connu encore, et qu'il n'a fait aucun miracle, ce qui ôte à la foule toute raison de se presser vers lui; tandis que, dans Luc, sa prédication dure déjà depuis un temps sensible, qu'il a fait des miracles, et qu'il a attiré la foule, qui s'empresse de lui apporter des malades, de sorte que le concours d'auditeurs, qui l'oblige à se réfugier dans la barque, est aussi naturel dans le troisième Évangile qu'il serait invraisemblable chez Marc et chez Mathieu, qui n'en ont rien dit d'ailleurs.

Comment s'étonner, en face de pareilles énormités, que l'hypothèse d'Augustin ait encore des partisans parmi les orthodoxes, quelque impossible qu'elle soit elle aussi?

Tishendorf pourtant se rallie à la théorie de saint Jean Chrysostome, en ce sens au moins que les deux récits se rapportent pour lui à un seul et même fait[1]. Mais il s'est réservé d'avance la faculté d'admettre des erreurs chez les évangélistes, et il en

1. Préface, p. 29.

use là comme ailleurs. L'orthodoxie n'a rien à voir avec ses arrangements, qui ne peuvent compter dans le débat que comme un aveu de plus de l'impuissance des conciliateurs.

Et voilà ce qu'il en est de leurs tentatives à tous sur la façon dont Jésus a appelé à lui ses apôtres !

Passons maintenant à d'autres procédés de saint Augustin. Nous en prendrons les exemples dans la première partie de la vie publique du Christ, chez les synoptiques.

En cet endroit de la vie de Jésus, les faits qui sont rapportés en commun par les synoptiques, le sont par chacun d'eux dans un ordre différent, et le plus souvent avec des détails opposés.

Voici d'abord pour l'ordre.

Chez Mathieu, la guérison de la belle-mère de Pierre vient *après* l'appel des quatre premiers disciples, *après* le sermon sur la montagne, *après* la guérison du lépreux et celle du serviteur du centurion de Capharnaüm ; chez Marc, qui ne connaît ni le sermon sur la montagne, ni la guérison du serviteur du centurion, la guérison de cette femme vient *avant* celle du lépreux ; chez Luc, où l'on ne trouve que des fragments du sermon sur la *montagne*, qui est pour lui un sermon dans la *plaine*, et à une date bien plus éloignée, cette guérison se place *avant* même l'appel des apôtres, *avant* la guérison du lépreux, et trois chapitres *avant* la guérison du serviteur du centurion. Dans Mathieu, la tem-

pête sur le lac vient *immédiatement après* la guérison de la belle-mère de Pierre[1]; dans Marc, elle la suit à la distance *de trois* chapitres[2]; dans Luc, à la distance *d'un plus grand* nombre encore[3]. Dans Mathieu, la guérison du paralytique a lieu immédiatement *après* l'histoire du troupeau de porcs de Génézareth[4]; dans Marc et dans Luc[5], elle la *devance* de trois chapitres. Dans Mathieu enfin, quand un des suivants de Jésus lui demande la permission de s'absenter pour aller enterrer son père, et que Jésus lui fait cette étrange réponse : *Laisse les morts enterrer leurs morts*, Jésus va à ce moment de Capharnaüm au lac de Tibériade[6], bien avant de songer à se rendre à Jérusalem; dans Luc, quand il dit les mêmes paroles[7], il est en train de traverser la Samarie pour se rendre à Jérusalem. Nous pourrions citer vingt faits du même genre.

Voici pour les détails à leur tour.

Chez Mathieu, le paralytique est simplement apporté sur un lit; chez Marc et chez Luc, on le descend jusqu'à Jésus par le toit, faute de pouvoir

1. Mathieu, chap. VIII, v. 16-22.
2. Marc, chap. I, v. 22; — chap. IV, v. 37.
3. Luc, chap. IV, v. 40; — chap. VIII, v. 22.
4. Mathieu, chap. VIII, v. 34; — chap. IX, v. 2.
5. Marc, chap. II, v. 1; — chap. V, v. 1. Luc, chap. V, v. 18; chap. VIII, v. 27.
6. Chap. VIII, v. 21, Mathieu.
7. Luc, chap. IX, v. 57.

pénétrer autrement jusqu'au maître. Chez Mathieu, les démons, auxquels Jésus permet d'entrer dans le corps des pourceaux de Génézareth, sortent du corps de *deux* possédés ; chez Marc et chez Luc, ils sortent du corps d'*un* seul. Chez Mathieu, quand Jésus entre à Capharnaüm, après la guérison du lépreux, le centurion vient *lui-même* le trouver, lui parle *lui-même* de son serviteur malade, reçoit *lui-même* la promesse de sa visite, et lui dit *lui-même* qu'il est indigne de le voir venir chez lui. Chez Luc, le centurion, *ne se croyant pas digne d'aller lui-même trouver Jésus,* lui envoie d'abord une députation de vieillards, pour implorer de lui la guérison de son serviteur, et ceux-ci font valoir à Jésus les services que cet étranger a rendus aux Juifs ; puis, quand Jésus approche de la maison, le centurion lui envoie une seconde députation d'amis, pour lui dire qu'il n'est pas digne de le recevoir sous son toit. Chez Mathieu enfin, et chez Luc, quand Jésus envoie ses apôtres prêcher par les bourgs, il leur défend d'avoir en propre *même* un bâton ou des sandales[1] ; dans Marc, il leur défend d'avoir *autre chose* qu'un bâton et des sandales[2]. Nous nous arrêtons là, parce qu'il faut nous borner.

Si les Évangiles n'étaient que des recueils d'anecdotes, écrits dans des conditions tout humaines, et ne prétendant à aucune autre espèce d'autorité

1. Mathieu, chap. x, v. 9, 10 ; — Luc, chap. ix, v. 3.
2. Marc, chap. vi, v. 8, 9.

que celle des récits de ce genre, toutes ces divergences sur des faits d'importance secondaire laisseraient encore la critique libre de chercher ce qui peut se cacher de vrai au fond de ces relations contradictoires. Et, une fois que l'on a concédé à Tishendorf son *inconséquence* d'admettre des manques de soin et des erreurs chez les évangélistes, malgré l'inspiration de l'Esprit-Saint, on peut très bien comprendre qu'il se croie le droit de choisir entre tous ces détails, pour accepter les uns et rejeter les autres, comme il le fait en tous ces endroits. Mais quand on a posé, comme saint Augustin et comme l'Église avec lui, le principe absolu qu'il ne saurait y avoir d'erreur dans les Évangiles[1], que tout partant y est rigoureusement vrai, les choses changent de face, et les moindres désaccords entre les évangélistes deviennent gros d'importance. Aussi saint Augustin s'est-il cru obligé à faire tous ses efforts pour écarter ceux-là ; et voici ce qu'il a trouvé.

A toutes les transpositions qui nous étonnent il oppose le principe que les évangélistes, n'écrivant pas d'eux-mêmes, mais sous l'inspiration et la dictée de l'Esprit-Saint, ne rapportent pas les faits dans l'ordre où ils se sont passés, mais suivant le moment où les leur remémore l'Esprit-Saint,

1. *Omnem falsitatem abesse ab evangelistis decet, non solum eam quæ mentiendo promitur, sed eam etiam quæ obliviscendo.* — Voir plus haut, p. 119.

qui est bien libre, dit-il, de choisir son moment[1]. C'est là malheureusement transformer une fois de plus l'Esprit de Vérité en une divinité capricieuse d'Homère ; ce qui n'est pas seulement une hypothèse que rien ne prouve, mais une contradiction dans les termes. Laissons donc le principe d'Augustin pour ce qu'il vaut, et voyons les faits. Les Évangiles se donnent-ils eux-mêmes pour des recueils d'anecdotes *sans* ordre, ou comme des compositions qui ont tenu compte de l'ordre des événements? Trois de leurs auteurs n'ont pas fait de profession de principe à cet égard ; mais le quatrième, Luc (le plus suspect précisément), a expressément déclaré au début de son livre, qu'il allait suivre *exactement l'ordre* des faits ; et les trois autres prouvent à chaque instant par leurs façons de dire dans le détail, qu'ils ont l'intention de se conformer à cet ordre. La fréquence au moins des preuves de cette préoccupation est constatée par Tishendorf même[2]. Huit fois sur dix au moins, quand ils ne font pas naître les faits les uns des autres, ils les présentent avec les termes naturels pour indiquer une succession réelle. Humainement parlant donc, on a le droit de les considérer comme des individus qui veulent raconter les choses dans l'ordre où elles se sont produites ; et

1. Liv. II, chap. LI, etc.
2. Chap. I, v. 3, Ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι.
3. Voir les premières pages de sa préface.

par conséquent, lorsque cet ordre chez eux ne s'accorde pas, on a le droit de dire qu'ils sont contradictoires entre eux.

Quant aux contradictions qui portent sur le détail même des récits, voici comment saint Augustin s'en tire.

S'il n'y a dans Marc et dans Luc qu'un possédé de Genézareth, tandis qu'il y en a deux dans Mathieu, c'est que sur les deux il y en avait un qui était un personnage plus connu, plus important que l'autre. A quoi le saint ajoute que, puisque cet individu se nommait *Légion,* il pouvait bien, à plus forte raison, compter pour deux[1]. Ce que d'autres ont complété, en disant que Luc et Marc après tout, s'ils n'ont parlé que d'un seul possédé, n'ont jamais nié qu'il y en eût deux[2].

On ne discute pas de pareils arguments ; on les signale.

Mais continuons.

Si, dans Marc et dans Luc, dit saint Augustin, le paralytique est descendu par le toit qu'on démolit exprès, tandis que, chez Mathieu, il est simplement apporté sur un lit, c'est qu'il a plu à Mathieu, ou plutôt à l'Esprit-Saint, de passer le détail de la descente par le toit[3].

Si, dans Mathieu et dans Luc, Jésus défend à ses

1. Liv. II, § 56.
2. Liénard, *Elucidationes in Lucam*, p. 277.
3. Liv. II, § 58.

apôtres de posséder *même un bâton*, et *une paire de sandales*, tandis que, dans Marc, il leur défend de posséder *autre chose* qu'un bâton et une paire de sandales, c'est que, chez les deux premiers, les mots *bâton* et *sandales* sont pris au sens propre, tandis que, chez Marc, ils sont pris au sens métaphorique : le bâton, insigne du commandement, représentant le droit qu'ont les apôtres de demander partout leur nécessaire; et les sandales, interposées entre le sol et le pied qui reste à découvert, représentant le double conseil de ne pas cacher l'Évangile et de ne pas l'appuyer sur des intérêts terrestres[1].

Si le centurion se présente lui-même à Jésus, dans Mathieu, et se borne à lui envoyer deux députations de suite, dans Luc, c'est qu'on se *présente* également devant un magistrat ou un roi, soit qu'on y paraisse en personne, soit qu'on y paraisse par représentant[2].

Si lors de sa réponse, *laissez les morts enterrer leurs morts*, Jésus, dans Mathieu, est sur *la route* de Capharnaüm au lac de Tibériade, tandis que, dans Luc, il est sur *la route* de Galilée à Jérusalem par la Samarie, qu'est-ce que cela fait? n'est-il pas toujours *sur une route*[3]?

Avec toutes ces belles raisons cependant saint

1. Liv. II, § 71, etc.
2. Liv. II, § 48, etc.
3. Liv. II, § 54.

Augustin n'est pas parvenu à convaincre les théologiens eux-mêmes, car il s'en est trouvé pour préférer le bâton ferré à son bâton métaphysique, et les chaussures couvertes, à ses chaussures allégoriques, maladroitement conservées d'Origène. Suivant eux[1], ce sont les bâtons ferrés et les chaussures couvertes, que Dieu a défendus dans Mathieu; les chaussures découvertes et les simples bâtons de bois, qu'il a permis dans Marc.

Quel dommage qu'il n'y ait pas un mot de toutes ces belles distinctions dans les textes !

Les mêmes auteurs ont trouvé difficile d'identifier la venue du centurion en personne avec les deux envois de ses ambassadeurs, et ils ont préféré ajouter les deux récits l'un à l'autre, en supposant que le centurion était venu en personne, comme dans Mathieu, après que ses ambassadeurs avaient été reçus, comme dans Luc[2].

Il est bien fâcheux pour des gens de tant d'esprit que, jusqu'au bout, Luc ne parle que des ambassadeurs, et Mathieu que du centurion.

Et ces textes, qu'on ne peut faire accorder qu'avec de pareils tours de passe-passe, on a été dans l'impuissance absolue de prouver leur authenticité, pour ne rien dire de leur intégrité !

Et que serait-ce, si, dans cette phase de la vie du Christ, au lieu de comparer les synoptiques entre

1. Liénard, *Commentaire sur Mathieu*, chap. x.
2. *Loco citato*, chap. viii.

eux, nous les comparions avec Jean ! De tous ces faits que nous venons de dire, et de bien d'autres, Jean n'a pas un mot [1] ; et cependant ils se passent tous après le voyage de Galilée, dont lui seul a raconté les actes, de sorte qu'ils ont eu lieu dans la partie de la vie du Christ dont le récit lui est commun avec les synoptiques. Forcé de s'expliquer sur ce point, à propos du seul fait que Jean à ce moment ait rapporté avec les synoptiques, le miracle des cinq pains, saint Augustin ne trouve qu'une chose à dire : que le quatrième évangéliste, qui avait des visées plus hautes que les autres, n'a pas daigné s'occuper des faits qu'ils avaient relevés, tandis qu'il en relevait quelques-uns dont ceux-ci n'avaient pas parlé.

Et c'est à notre foi dans de pareilles raisons, que le Dieu de bonté, de loyauté et de justice aurait suspendu le salut de l'humanité !

1. Voir, dans le tableau synoptique de Tishendorf, l'absence complète de Jean, du nº 29 au nº 59.

CHAPITRE VI

LA FIN DE LA VIE DU CHRIST

PREMIER ACTE DU DRAME

LES ANTÉCÉDENTS DE LA PASSION

Nous aurions pu poursuivre plus loin dans la seconde partie de la vie du Christ cette étude des procédés de saint Augustin et de l'Église. Mais à quoi bon? Notre but n'est pas de faire un rapprochement complet de tous les récits évangéliques; nous ne voulons que mettre en lumière la logique de ceux qui prétendent avoir le droit d'être nos maîtres, au nom de la vérité prouvée de leurs doctrines. Les faits que nous avons vus ont suffi pour éclairer chaque procédé en particulier. Nous avons hâte d'arriver à la dernière partie de la vie de Jésus, à ce grand *drame* en trois *actes* qui la termine et la couronne. Outre l'intérêt exceptionnel du sujet, nous y verrons refleurir ensemble, et comme à

l'envi les uns des autres, tous les procédés que nous avons étudiés jusqu'ici séparément.

Suivant saint Mathieu [1], Jésus, quittant Capharnaüm, s'est dirigé vers Jérusalem, par la route au delà du Jourdain. Après avoir repassé le fleuve, sans que l'auteur nous en ait avertis, il arrive près de Bethphagé, [2] au pied du mont des Oliviers, et là il envoie ses disciples lui chercher au village une *ânesse* et son *ânon*, sur lesquels il veut faire son entrée à Jérusalem, pour la réalisation des prophéties. Les disciples ramènent bientôt les deux animaux, les couvrent de leurs vêtements, et le font monter dessus, tandis que la foule jonche de rameaux verts la route où il passe, et l'accompagne en chantant : « Hosannah au fils de David ! » Entré dans cet équipage à Jérusalem, où tout le monde s'étonne et se demande qui il est [3], Jésus se rend au temple, en chasse à l'instant même les vendeurs, y fait quelques guérisons miraculeuses, puis, voyant la colère des Pharisiens, se retire à Bethléem et y passe la nuit. Le lendemain matin, il retourne à la ville ; en route il a faim, et s'approche d'un figuier qui se trouve sans figues ; il le maudit alors, et le figuier se dessèche *sur-le-champ*, à la grande surprise des apô-

1. Chap. XIX, v. 1, 17, 29.
2. Chap. XXI, v. 1.
3. Cet étonnement, qui n'est naturel que de la part de gens qui n'ont pas vu Jésus, prouve bien que pour Mathieu c'était la première fois que Jésus se rendait à Jérusalem.

tres, qui reçoivent de lui une leçon sur la toute-puissance de la foi. Il entre alors au temple, et y confond longuement les Pharisiens et les Saducéens, qui n'osent l'arrêter de peur du peuple ; puis, quittant de nouveau Jérusalem, il se rend au mont des Oliviers, où il prodigue ses instructions à ses disciples. Quand enfin on n'est plus qu'à trois jours de la Pâque[1], pendant que les Pharisiens et les prêtres, furieux d'avoir été flétris par lui, tiennent conseil sur les moyens de le perdre sans ameuter le peuple, il se rend à Béthanie, dans la maison de Simon le lépreux, et là une femme vient verser sur sa tête un vase de parfums précieux, au grand scandale de ses disciples, outrés de cette prodigalité qu'il approuve, tandis qu'elle leur semble un tort fait aux pauvres, et l'un d'eux, Judas Iscariote, sort sur l'heure pour offrir aux Pharisiens de le leur livrer à l'insu du peuple. Ceux-ci acceptent, en lui laissant le choix de l'occasion. Le premier jour des *Azymes* vient alors, et le soir Jésus va faire la Pâque avec ses disciples dans une maison de Jérusalem. Pendant le repas, il leur annonce que l'un d'eux le trahira. — « Sera-ce moi ! » s'écrient-ils tous. — « Celui qui met avec moi sa « main dans le plat, voilà celui qui me trahira, » reprend-il.—« Sera-ce donc moi, maître ? » s'écrie Judas. — « C'est toi qui l'as dit. » répond Jésus ;

1. Chap. xxvi, μετὰ δύο ἡμέρας.

puis, prenant le pain et le vin, et les partageant entre ses disciples, comme sa chair et son sang, il établit l'Eucharistie. Tous chantent alors un hymne, après lequel ils se rendent au mont des Oliviers, et en route Jésus prédit, outre sa mort et sa résurrection prochaine, le fait que Pierre, cette nuit même, avant le chant du coq, l'aura renié trois fois.

Tel est le récit de Mathieu.

Celui de Marc lui ressemble beaucoup, mais il en diffère pourtant sur quelques points déjà[1].

1° Au lieu d'une *ânesse* et de son *ânon*, c'est un ânon seul que Jésus envoie prendre pour faire son entrée à Jérusalem.

2° Ce n'est pas le jour même de son arrivée qu'il chasse les vendeurs du temple, mais le lendemain seulement. Le premier jour, il s'est borné à regarder tout autour de lui; mais, comme le soir était venu déjà, il est retourné à Béthanie sans avoir rien fait.

3° Quand les apôtres remarquent le dessèchement du figuier, ce n'est pas à l'instant même, mais le lendemain seulement, en repassant par là pour se rendre à Jérusalem, et c'est alors aussi seulement qu'ils reçoivent la leçon de Jésus sur la toute-puissance de la foi.

4° Judas ne demande pas individuellement à Jésus : « Est-ce moi, Seigneur? » et partant celui-ci n'a pas à lui répondre : « Tu l'as dit. »

1. Marc, chap. XI à XIV.

Nous ne disons rien des discours de Jésus, dont le fond est le même dans les deux auteurs, mais qui sont infiniment plus développés et plus riches de paraboles chez Mathieu.

Chez Luc[1], les discours sont à peu près les mêmes que dans Marc et Mathieu, avec cette seule différence qu'il les fait tous prononcer à Jésus dans le temple, tandis que les autres lui en faisaient prononcer une partie sur le mont des Oliviers. C'est dans le détail des faits que les divergences entre eux et lui, sans être bien considérables encore, sont le plus importantes. Luc ne connaît ni l'histoire du figuier séché, ni celle de la femme au vase d'albâtre[2]; il a fait venir Jésus à Jérusalem par la Samarie, et non par la route au delà du Jourdain; il place l'institution de l'Eucharistie avant l'annonce de la trahison, annonce qu'il fait faire d'ailleurs en une seule fois par ces mots : « Et pourtant « la main de celui qui doit me trahir est avec « moi sur la table, » sans qu'elle amène sur les lèvres d'aucun disciple autre chose que des chuchotements; puis une discussion, dont ni Marc ni Mathieu n'ont parlé, s'élève entre les apôtres sur leur prééminence future dans le Ciel, et c'est en l'apaisant que Jésus annonce à Pierre son

1. Chap. XIX à XXIII.

2. Il a raconté une histoire analogue à celle-là, mais presque au début des prédications de Jésus (chap. VII, v. 37, etc.) dans la maison d'un *Simon* aussi.

reniement prochain, au lieu de le lui annoncer, comme dans les deux autres, sur le chemin du bois des Oliviers. Quant aux points en litige entre Marc et Mathieu, Luc, comme Marc, ne parle que de l'ânon, et, comme Mathieu, il fait chasser les vendeurs du temple le jour même de l'arrivée de Jésus à Jérusalem.

Chez Jean[1], les divergences sont autrement graves encore.

1° Tout est changé dans la scène des parfums : elle a lieu non pas trois jours avant la Pâque, mais *six ;* non pas après l'entrée triomphante de Jésus à Jérusalem, mais *avant ;* l'héroïne n'en est pas une femme innomée, mais Marie, la propre sœur de Lazare, ressuscité un peu avant par le Christ, sans que les synoptiques en aient parlé ; et au lieu de répandre l'huile sur la tête de Jésus, elle en frotte ses pieds, qu'elle essuie ensuite de ses cheveux à elle ; ce n'est pas l'ensemble des disciples qui s'en offusque, mais Judas seul, et non par amour pour les pauvres, mais parce qu'il était voleur, et que, porteur de la bourse commune, il regrettait que l'argent de ces parfums n'y eût pas été versé.

2° Jean, qui ne parle que de l'ânon lui aussi, pour la réalisation des prophéties, ne connaît ni les retours de Jésus à Béthanie chaque soir, ni l'histoire du figuier séché, ni l'expulsion des ven-

1. Chap. XII, etc.

deurs du temple à ce moment, tandis qu'il a raconté une expulsion du même genre, au premier voyage de Jésus à Jérusalem, après les noces de Cana.

3° Les paroles qu'il prête à Jésus jusqu'à son repas suprême avec ses apôtres, ne ressemblent en rien à celles que lui prêtent alors les synoptiques.

4° Le repas suprême n'est pas chez Jean le repas pascal[1], comme chez les synoptiques, et Jésus n'y établit pas l'Eucharistie, que Jean lui a fait établir deux ans plus tôt à Capharnaüm [2]. Au lieu de cela, il lave lui-même les pieds de ses disciples, puis, reprenant sa place, il se met à les instruire, et c'est dans cette instruction qu'il leur annonce que l'un d'eux doit le trahir. Les disciples se regardent les uns les autres, ignorant celui dont il parle; et, sur un signe de Pierre, Jean, qui avait alors sa tête sur la poitrine de Jésus, se hasarde à lui demander quel est celui-là. « Celui, dit Jésus, à qui je pré-« senterai mon pain, après l'avoir trempé dans le « plat; » et l'y trempant en effet, il le présente à Judas, en ajoutant : « Ce que tu fais, fais-le vite. » Les apôtres ne comprennent pas; mais Satan entre définitivement alors dans le cœur de Judas, et celui-ci, ayant pris le pain, sort immédiatement. Jésus se remet alors à instruire ses disciples, et ce n'est qu'après un enseignement qui remplit quatre cha-

1. Tischendorf le reconnaît, § 144, p. 46.
2. Chap. VI.

pitres, qu'il se rend avec les apôtres au bois des Oliviers. Inutile de dire que, sauf l'annonce du reniement prochain de Pierre, ces discours n'ont aucun rapport avec ce qui se trouve chez les synoptiques, dont aucun d'ailleurs ne fait parler Jésus à ce moment.

Tels sont les récits que saint Augustin s'est engagé à mettre d'accord.

Comme nous l'avons déjà dit dans tant d'autres occasions, supposez ces quatre dépositions faites devant un tribunal, et passées au même crible que les témoignages ordinaires, quel est le juge qui ne déclarerait pas, s'il s'agissait de faits récents et de témoins oculaires, que plus d'un de ces témoins a menti, ou, s'il s'agissait de témoignages écrits à quarante ou soixante ans de distance des faits, comme c'est le cas ici, que ce sont là les échos incertains de traditions vagues, au fond desquelles il est impossible de savoir ce qu'il y a de vrai? Or, avec la prétendue intervention de l'Esprit-Saint, ce n'est pas seulement dans leur fond, mais dans leurs moindres détails, que saint Augustin, comme toujours, est tenu à prouver que ces dépositions si divergentes sont rigoureusement exactes.

Comment donc s'en tire-t-il? par les mêmes procédés toujours [1].

1° Si Mathieu, Marc et Luc ne parlent pas du la-

1. Voir sur tout cela dans saint Augustin les derniers chapitres du livre II et les premiers du livre III.

vement des pieds; si Luc ne parle ni du figuier séché, ni de la femme au vase d'albâtre; si Jean ne parle ni du figuier, ni de l'expulsion des vendeurs, ni de l'établissement de l'Eucharistie à ce dernier repas; si les synoptiques enfin ne parlent pas des longs discours que Jean a prêtés à Jésus après la sortie de Judas, c'est que, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, il ne leur a pas plu d'en parler. De même que, si les discours rapportés par eux avant ce dernier repas ont entre eux des différences sensibles, et diffèrent du tout au tout de ceux rapportés alors par Jean, c'est que, entre toutes les paroles de Jésus, chaque évangéliste et l'Esprit qui l'inspirait, ont choisi celles qui leur ont convenu. Aucun évangéliste n'ayant nié celles qu'il n'a pas rapportées, cela suffit pour qu'il y ait accord entre eux. Tout ce que chaque évangéliste raconte est arrivé; et c'est au lecteur à étager ces différents rapports.

2° Si Mathieu et Luc font chasser les vendeurs du temple le premier jour, et Marc le second; si les mêmes placent au jour du dessèchement du figuier la leçon de Jésus sur lui, tandis que Marc la place au lendemain; si Jean met la scène des parfums six jours avant la Pâque, et Marc et Mathieu trois jours seulement; si chez eux cette scène suit l'entrée à Jérusalem, tandis que chez Jean elle la précède; si, dans Marc et Mathieu, l'annonce de la trahison précède l'établissement de l'Eucharistie,

tandis qu'elle le suit dans Luc, c'est qu'il a plu à l'Esprit-Saint de remémorer les faits aux différents évangélistes à ces différents moments, et que chacun d'eux a reproduit les faits, non dans l'ordre où ils s'étaient réellement passés, mais dans l'ordre où l'Esprit-Saint les lui rappelait.

3° Si Marc et Mathieu font répandre l'huile sur la tête de Jésus, tandis que Jean lui en fait frotter les pieds, c'est que les deux choses ont eu lieu, et qu'il a plu à chaque évangéliste de ne parler que d'une. Si Luc, Mathieu et Jean racontent de trois façons complètement différentes l'annonce de la trahison de Judas et l'annonce du reniement de saint Pierre, c'est que chacune de ces annonces a été faite réellement trois fois, et que, sur ces trois fois, chaque évangéliste a choisi celle qu'il a voulu; de même qu'il y a eu deux expulsions des vendeurs, l'une après Cana, l'autre en ces derniers jours, et qu'il a plu à chacun de n'en rapporter qu'une.

4° Si Mathieu fait monter Jésus sur une ânesse et sur un ânon, tandis que les autres le font monter sur un ânon seul, c'est *que l'ânon est compris dans l'ânesse et l'ânon*[1], comme les cinq mille personnes, dont Luc parle pour le miracle des cinq pains, sont comprises dans les cinq mille cent dont parle Marc[2]; et de même, si dans Marc et Mathieu

1. Liv. II, § 127.
2. Liv. II, § 98.

ce sont tous les apôtres qui s'indignent de la prodigalité de Marie, tandis que dans Jean c'est Judas seul, c'est que le singulier de Jean équivaut au pluriel des autres[1].

Telles sont les explications d'Augustin sur les divergences qu'il a relevées, car il en est d'autres dont, par un motif ou pour un autre, il n'a point parlé, celles, par exemple, qui portent sur l'itinéraire suivi par Jésus de Galilée à Jérusalem, et sur le dernier repas qui serait le repas pascal chez les synoptiques, un repas ordinaire chez saint Jean[2].

1. Liv. II, § 155 et 156.

2. Bien que saint Augustin n'ait pas parlé de ces deux divergences, elles sont trop importantes pour que nous ne donnions pas sur elles les derniers résultats de l'exégèse.

Tous les versets de Luc (depuis chap. IX, v. 51 à chap. XIX, v. 30), quand on prend les mots dans leur sens naturel, indiquent le voyage de quelqu'un qui se rend de Galilée à Jérusalem par la Samarie, en vue de l'épreuve finale qui approche, mais sans se presser, et même en voyageant en zigzag ; ils sont donc en contradiction absolue avec Mathieu, chap. XIX, v. 1, et Marc, chap. X, v. 1.

Aussi que d'efforts n'a-t-on pas faits pour masquer la contradiction ! La pierre angulaire de toutes les combinaisons orthodoxes est le verset 2 du chap. XVII de Luc : *Il arriva qu'en allant à Jérusalem, il passait au milieu de la Samarie et de la Galilée.* On essaya d'abord de traduire *au milieu* par *entre*, et de supposer que Jésus à ce moment s'acheminait vers le Jourdain, en passant *entre* la Galilée et la Samarie. Mais il eût fallu pour cela qu'il vînt au moins de l'*ouest* de la Galilée ; or, c'est de Capharnaüm, sur les bords mêmes du lac de Tibériade, qu'il était parti (Mathieu, chap. XVII, v. 24 ; — chap. XIX, v. 1) ; et quand Luc en arrive à ce verset 2 du chap. XVII, il y a longtemps

Que valent donc ces explications?

Ce que valent toutes celles que nous avons vues déjà.

Les textes, froidement interrogés, sont partout contre saint Augustin.

que Jésus, dans sa marche, a le visage tourné vers Jérusalem (chap. IX, v. 51-54).

Aussi a-t-on renoncé à ce système, et, après bien des tâtonnements, voici le dernier arrangement auquel on est arrivé (Tishendorf, préface, p. 37, etc.), en appelant le récit de Jean à éclairer celui de Luc, et en remarquant que, dans le chap. XVII, v. 2 de Luc, la place de la Galilée, fort peu logique pour quelqu'un qui monterait de la Galilée vers Jérusalem, l'est beaucoup plus pour quelqu'un qui descendrait de Jérusalem. Il s'agissait donc tout simplement de trouver une combinaison où Jésus allât à Jérusalem en lui tournant le dos; et c'est à cette combinaison qu'a servi Jean.

Entre Luc, chap. IX, v. 51, et Luc, chap. XIX, v. 28, on a, avec l'aide de Jean, placé simplement trois voyages de Jésus à Jérusalem, le dernier des trois étant identique à celui qu'ont rapporté Marc et Mathieu.

Le premier voyage répondrait à celui que dans Jean (chap. VII, v. 1-10), Jésus fait pour la fête des Tabernacles, à l'insu de ses frères. Tishendorf en voit l'indication dans Luc (chap. IX, v. 51-62); et il trouve dans ce même Luc (chap. X, v. 1) la preuve que Jésus est retourné de Jérusalem en Galilée, parce que, à ce chapitre 10, la mission donnée aux soixante-dix disciples ne peut l'avoir été qu'en Galilée.

Le second voyage amènerait Jésus à Jérusalem pour la fête des *Encenia*, dont parle Jean (chap. X, v. 22), et le départ pour ce voyage serait indiqué dans Luc (chap. XIII, v. 22), où il est dit *que Jésus faisait route vers Jérusalem en allant par les villes et les bourgs*, après que Jésus aurait accompli tout ce qui se trouve dans Luc du chap. X, v. 1, au chap. XIII, v. 21. Puis Jésus se réfugierait de là à l'endroit où saint Jean avait baptisé au delà du Jourdain (Jean, chap. X, v. 40); il en reviendrait pour guérir

Si les mots signifient quelque chose d'un peu fixe, s'ils ont dans l'Évangile le sens qu'ils ont partout, les récits de chaque évangéliste sont les récits d'un homme qui raconte les faits, non pas simplement à mesure qu'il se les rappelle, mais dans

Lazare à Béthanie (Jean, chap. XI, v. 1-45), et se retirerait de nouveau près du désert, à Ephraïm, avec ses disciples, d'après Jean (chap. XI, v. 54).

Le troisième voyage enfin nous montrerait Jésus partant de là pour redescendre par la Samarie et la Galilée, d'après Luc (chap. XVII, v. 11), puis traverser le Jourdain près du lac de Tibériade, et remonter à Jérusalem par la Pérée, comme dans Marc et Mathieu.

Telles sont les combinaisons de Tishendorf! On a eu bien raison de dire que son *harmonistique* était la plus ingénieuse et la plus savante de toutes.

Quel dommage qu'elle n'ait pas davantage les textes pour elle!

Prétendre éclairer Luc par Jean est déjà fort risqué, car il serait singulièrement étrange que l'Esprit-Saint eût dicté à Luc un livre qui ne pouvait être compris qu'à l'aide d'un autre, qu'il se réservait de dicter quarante ans plus tard! Mais encore faudrait-il dans ces arrangements ne pas se trouver en désaccord avec les textes de Luc et avec les textes de Jean. Or :

Du *premier voyage*, il n'y a aucune trace dans Luc (chap. IX, v. 51-62). Jésus s'est mis en route pour Jérusalem, *à l'approche des temps marqués pour son assomption*, mais pas un mot ne le montre arrivant à Jérusalem, pas un mot ne le montre y étant et agissant, pas un mot ne nous le montre en partant. Comment admettre que Luc, après avoir rapporté le départ de Jésus pour Jérusalem, ne nous eût rien dit de ce qu'il y aurait fait? Sa mission donnée aux soixante-dix en Galilée ou près de la Galilée, ne prouve donc pas qu'il y était retourné, mais simplement qu'il y était. Et nous n'avons rien dit de la différence des motifs que Jean et Luc assignent à ce voyage de Jésus à Jérusalem.

Du *second voyage*, il y a moins de preuves encore, car, si

l'ordre même où il croit qu'ils se sont passés, avant ceux qui les ont suivis, après ceux qui les ont précédés. C'est bien réellement *avant* l'entrée triomphale à Jérusalem, et *six* jours avant la Pâque que la scène des parfums a lieu, selon Jean. Saint

Jésus se trouve à Jérusalem, selon Jean, pour la fête des *Encenia*, ou de la Dédicace, c'est que, selon ce même Jean, il ne s'en est pas éloigné depuis son arrivée pour la fête des Tabernacles. Les versets 1, 20 et 59 du chap. VIII sont péremptoires à cet égard. Le verset 22 du chap. XIII de Luc ne signifie donc pas alors, contrairement aux textes, que Jésus partait de nouveau pour Jérusalem, mais, selon son sens naturel, que, tout en se rendant à Jérusalem, Jésus enseignait par les villes et par les bourgs. De sorte que, pour ce second voyage, Tishendorf ne fait pas seulement violence à Luc, comme pour le premier : il est de plus en contradiction formelle avec Jean lui-même.

Même chose et pis encore, s'il est possible, pour le *troisième* voyage : car c'est d'Ephraïm seul, d'après Jean (chap. X, v. 40; chap. XI, v. 1-45; chap. XI, v. 54), que Jésus aurait pu repartir pour la Galilée, afin de remonter à Jérusalem par la Pérée; or, selon Jean même (chap. XI, v. 54 ; — chap. XII, v. 2), Jésus, à l'approche de la Pâque, *est resté* à Ephraïm avec ses disciples, et ne l'a quitté que pour se rendre à Béthanie, six jours avant la Pâque. Il faut renoncer à tout langage, si ces versets ne signifient point cela. Et quel motif Jésus, à ce moment, aurait-il eu de faire cet immense détour par la Samarie, la Galilée et la Pérée, pour se rendre à Jérusalem, quand il en était si près? Dans Marc et dans Mathieu, quand Jésus prend par la Pérée, il est auprès du lac de Tibériade, au commencement de la Pérée même.

Ajoutez que tout le laps de temps entre le départ de Jésus dans Luc pour son premier voyage de Jérusalem, et la seconde moitié de son troisième, se sera écoulé entre le chapitre 18 et le chapitre 19 de Mathieu, entre le chapitre 9 et le chapitre 10 de Marc! Comment donc ces deux synoptiques n'ont-ils pas dit un mot de tout ce que Jésus a fait pendant cet intervalle, et

Augustin le reconnaît lui-même. Mais c'est non moins réellement *après* cette entrée, et *trois* jours seulement avant la Pâque qu'elle a lieu, selon Marc et Mathieu. Saint Augustin a beau dire qu'il manque à leur texte les mots *après cela* : la teneur entière du récit rendait cet *après cela* inutile. Il

comment, bien au contraire, Marc, dont le 9e chapitre laisse Jésus à Capharnaüm, commence-t-il le 10e par ces mots : *Et se levant de là, il s'en va au delà du Jourdain?*

Enfin, ce n'est pas trois voyages que Jésus aura dû faire pendant ce temps dans Luc, mais quatre; car, tandis que les premiers versets du chapitre x nous montrent Jésus en Galilée pour la mission des soixante-dix, les versets 38-49 nous le montrent à Béthanie chez Marie et Marthe, bien avant le chap. xiii, v. 22, où Tishendorf a fait commencer son second voyage.

Le renversement de l'ordre logique entre la Samarie et la Galilée, au chap. xvii, v. 11, n'est donc qu'une inadvertance de Luc, comme Tishendorf lui en reconnaît tant d'autres.

Tishendorf, il est vrai, a vu une preuve de plus pour sa combinaison dans ce fait que finalement Jésus chez Luc arrive à Jérusalem par Jéricho, comme dans Marc et Mathieu. Mais la place de Jéricho est telle que l'on y devait ou pouvait passer en venant de la Galilée, comme en venant de la Pérée.

Quant à la question du repas pascal, beaucoup moins importante que celle-ci, nous renvoyons simplement sur elle à Tishendorf (*Prolégomènes*, § 154, p. 45), qui s'en tire en sacrifiant les synoptiques. Les vrais orthodoxes, qui n'avaient pas cette ressource, avaient essayé auparavant toute sorte de solutions, dont les plus saillantes consistent à dire qu'il y a eu réellement en deux jours deux repas, dont Jean a rapporté l'un, et les synoptiques l'autre; que Jésus, dans Jean, a anticipé la Pâque d'un jour; et enfin que la façon de supputer les jours n'est pas la même chez les synoptiques et chez Jean; toutes explications qui ne font que prouver l'embarras de l'Église, ne fût-ce que par leur diversité.

faut bien que ce soit à ces deux jours que s'est placée pour eux la scène, puisque c'est elle qui détermine Judas à aller trouver les prêtres, et que c'est à ce moment (τότε) que les prêtres se sont réunis[1]. C'est bien le jour même de son entrée à Jérusalem que, selon Mathieu, Jésus chasse les vendeurs du temple; c'est bien le lendemain seulement, selon Marc, chez qui le premier jour il se borne textuellement *à tout regarder autour de lui*, comme quelqu'un qui vient là pour la première fois, et à se retirer, parce qu'il est déjà tard[2]. C'est bien *immédiatement*, selon[3] Mathieu, que le figuier se sèche, que les apôtres s'en émerveillent, et que Jésus leur donne sa leçon de foi. C'est bien le lendemain seulement, selon Marc[4], que les apôtres remarquent le figuier desséché, et que Jésus leur donne la leçon de foi. Tishendorf avoue la contradiction, et donne raison à Marc[5]. D'autres, moins audacieux, mais non moins mécontents de l'explication d'Augustin, ont essayé de dire que le figuier ne s'était le premier jour desséché que du haut, et que c'est le lendemain seulement que les apôtres émerveillés l'ont vu desséché tout entier. De pareilles explications[6] ne sont qu'une preuve de

1. Mathieu, chap. XXVI, v. 3 et 14,
2. Chap. XI, v. 11.
3. Chap. XXI, v. 18-23.
4. Chap. XI, v. 20, etc.
5. § 125.
6. Liénard, p. 43.

plus des embarras de l'Église, car, outre qu'il n'y a pas un mot de cela dans le texte, cela laisse subsister tout entière la contradiction sur le jour de la leçon. C'est bien enfin l'établissement de l'Eucharistie qui *clôt* réellement le dernier repas, et suit l'indication du traître, selon Marc et Mathieu[1]; c'est bien cet établissement qui *ouvre* la scène dans Luc, et qui y précède l'annonce de la trahison[2]. Ici encore Tishendorf a reconnu la contradiction et a donné tort à Luc[3]; mais l'orthodoxie vraie n'a pas cette ressource.

Quoique saint Luc ait dit *qu'il allait tout raconter par ordre*, il est difficile de lui demander, non plus qu'aux autres évangélistes, d'avoir raconté tous les actes et tous les événements de la vie de Jésus; mais il n'en est pas moins vrai que les faits que chacun d'eux rapporte, il en parle comme un individu qui les rapporte en entier, et non par fragments. Ici encore, si les mots signifient la même chose qu'ailleurs, l'action de Marie, selon Marc et Mathieu, est bien de verser l'huile sur la tête du Christ, après avoir brisé sa fiole, et, selon Jean, de lui en frotter les pieds, pour les essuyer ensuite avec ses cheveux. Origène a reconnu en plein la contradiction, sans se préoccuper de savoir qui avait raison[4];

1. Marc, chap. XIV, v. 18-26; Mathieu, chap. XXVI, v, 21-30.
2. Chap. XXII, v. 16-24.
3. § 146.
4. Vol. III, p. 1722.

et Tishendorf la reconnaît de même, en donnant tort à Marc et à Mathieu [1]. Dans le récit du dernier repas de Jésus chez les synoptiques, il n'y a pas de place pour le lavement des pieds ; dans le récit de ce repas chez Jean, il n'y a pas de place pour l'établissement de l'Eucharistie. Ceux-là l'avaient bien compris, qui voulaient que les deux récits répondissent à deux repas distincts [2]. Le début du récit dans chacun des trois synoptiques proteste invinciblement contre la prétention d'Augustin, de faire du lavement des pieds le début même de la scène décrite par eux ; et le texte de Jean ne permet pas davantage d'y placer, comme Augustin, l'établissement de l'Eucharistie entre l'étonnement des disciples à l'annonce de cette trahison, et la question de saint Jean sur cette annonce. Et lors même que cette impossibilité n'existerait pas, comment comprendre que sur des faits de cette importance les uns ou les autres se soient tus? Quoi! le Sauveur du monde se sera abaissé jusqu'à laver les pieds de ses disciples, et les synoptiques, qui ont écrit séparément, se seront rencontrés pour n'en rien dire! Il aura institué l'Eucharistie à son dernier repas, et Jean aura passé le fait sous silence! — « Il la lui avait déjà fait établir au lac de Tibériade, » dit saint Augustin. — Comment les trois synoptiques alors n'en ont-ils rien dit à ce moment?

1. § 121.
2. Tishendorf, § 144.

ou comment pas un mot de leur récit, lors du dernier repas, ne laisse-t-il soupçonner que c'était pour la seconde fois que cet établissement avait lieu ? Ils ont reproduit le double miracle de la multiplication des pains, et ils n'auraient pas reproduit la double institution de l'Eucharistie ! Se taire dans un cas aussi grave équivaut à avouer qu'on ne sait pas. Il est d'autres cas encore, dans ce débat, où le silence équivaut à une contradiction formelle. Lorsque Marc et Mathieu, en effet, à la fin de cette scène, nous montrent, tout de suite après l'établissement de l'Eucharistie, les disciples chantant un hymne, puis partant pour le jardin des Oliviers, comment les concilier avec Jean prêtant au Christ à ce moment quatre chapitres de discours ?

Dire, d'autre part, qu'un fait raconté de plusieurs façons s'est passé plusieurs fois, comme saint Augustin l'a dit pour l'annonce du reniement de Pierre ou de la trahison de Judas, ce n'est pas seulement démentir les textes, qui tous présentent le fait comme s'étant produit une seule fois, c'est encore ôter aux choses leur raison d'être, car à quoi bon recommencer sur-le-champ, à deux et trois reprises, ce qui a été fait et bien fait ? On n'a qu'à voir, à cet égard, les vains efforts de saint Augustin pour échelonner les diverses annonces de la trahison [1]. Et, notons-le, puisque c'est sur la nécessité d'être de plus en plus clair que saint Augus-

1. Luc, III, chap. 1.

tin fonde la raison de cette triple répétition quand Jésus a fini la dernière, il se trouve que les auditeurs n'y ont encore rien compris du tout[1].

Quant aux explications relatives à l'ânon et à l'ânesse, on nous permettra d'en sourire. Si ce que dit Augustin signifie quelque chose, cela revient à dire qu'après tout l'ânon figure dans tous les récits. Cela est vrai; mais l'ânesse? De même, dans la scène des parfums, dire que le singulier chez Jean, qui ne montre d'indignation qu'en Judas, équivaut au pluriel des autres, qui prêtent cette indignation à tous les apôtres, est une monstruosité qui n'aboutit à rien, car il restera toujours la différence des motifs prêtés, ici l'avidité, là une charité calculatrice.

Et voilà comment saint Augustin et l'Église arrivent à concilier les textes qui les gênent dans ce premier acte du grand drame !

1. Jean, chap. XIII, v. 28.

CHAPITRE VII

SECOND ACTE DU DRAME

LA PASSION

Saint Augustin n'est pas plus heureux dans cette seconde partie du drame que dans la première.

Nous la diviserons en plusieurs scènes, pour en faciliter la compréhension.

1re SCÈNE. — LE JARDIN DES OLIVIERS.

Suivant Mathieu[1] et Marc, Jésus, arrivé au Jardin des Oliviers, laisse le gros de ses disciples, et, prenant avec lui Pierre, Jacques et Jean, il s'écarte avec eux pour prier; mais, de plus en plus triste par le pressentiment de ce qui se prépare, il laisse ces trois là à leur tour, et, s'avançant seul, il prie Dieu d'éloigner de lui ce calice, si résigné qu'il soit

1. Mathieu, chap. XXVI, v. 36, etc. — Marc, chap. XIV, v. 32, etc.

à sa volonté. Il revient alors vers ses trois disciples qu'il trouve endormis; il les réveille, en leur disant de veiller et de prier; puis, s'écartant de nouveau, il se prosterne de nouveau aussi, et répète sa prière à Dieu. A un second retour vers eux, il les trouve endormis encore, les réveille de même, les laisse de même pour prier à l'écart; et ce n'est qu'au troisième retour que, après les avoir réveillés, il leur dit : « *Levez-vous maintenant et marchons, car celui* « *qui doit me livrer approche.* »

Dans Luc[1], les choses sont à la fois plus compliquées et plus simples. Jésus ne prend pas avec lui trois disciples à l'écart des autres, il les laisse tous ensemble; il ne revient pas trois fois vers eux, il n'y revient qu'une; mais pendant qu'il prie deux faits ont lieu, dont Marc ni Mathieu n'ont rien dit : son angoisse est si grande que la sueur lui coule jusqu'à terre, semblable à des gouttes de sang, et que Dieu, voyant cela, lui envoie un de ses anges pour le réconforter.

Dans Jean[2], il n'y a ni prière à l'écart, ni ange descendu du ciel, ni gouttes de sueur répandues.

Rien dans tout cela d'ailleurs n'embarrasse saint Augustin : chaque évangéliste n'a parlé que de ce qu'il a voulu[3]; et, si Luc n'a qu'un retour de Jésus vers ses disciples, tandis que Marc et Mathieu en ont

1. Chap. XXII, v. 29, etc.
2. Chap. XVIII, v. 1, etc.
3. Liv. III, §§ 10-18.

trois, c'est que Luc a simplement résumé le récit des deux autres.

Même chose pour le reste de la scène.

Dans Mathieu, aussitôt que Jésus a réveillé ses disciples, Judas arrive avec une troupe de gens armés envoyée par les prêtres; et, comme il avait dit à ces gens, qui ne connaissaient pas Jésus : « *Celui « que je baiserai, ce sera lui* », il va droit à son maître, et le baise. « *Mon ami, pourquoi viens-tu?* » lui dit celui-ci; et aussitôt les gens de Judas se jettent sur le Christ, et s'emparent de lui. Nous négligeons ce qui suit, pour être plus bref.

Dans Marc, les choses se passent absolument de même, sauf qu'aussitôt après le baiser de Judas ses gens se jettent sur le Christ, sans qu'il ait dit une seule parole.

Dans Luc, les prêtres sont *mêlés* à la troupe de leurs gens, contrairement à Marc et à Mathieu; et avant que Jésus soit arrêté, son mot à Judas est celui-ci : « *Judas, trahis-tu le fils de l'homme par un baiser?* »

Dans Jean, les différences augmentent encore.

Quand la troupe arrive, composée simplement de soldats et de serviteurs des prêtres, ce n'est pas Judas qui se détache d'elle, pour aller à Jésus, c'est Jésus qui va à elle, tandis que *Judas reste dans les rangs*, et c'est Jésus qui leur dit, quoique sachant tout : « *Qui cherchez-vous? — Jésus de Nazareth*, » répondent-ils. — « *C'est moi*, » leur dit Jésus; et tous

reculant tombent à terre. De nouveau il leur demande : « *Qui cherchez-vous?* » De nouveau ils lui répondent : « *Jésus de Nazareth.* — *Je vous ai déjà* « *dit que c'était moi*, reprend-il ; *si donc c'est moi que* « *vous cherchez, laissez aller ces gens-là.* » Ils le saisissent alors et le lient, sans que Judas ait figuré autrement dans la scène.

Ici comme ailleurs saint Augustin se tire d'affaire en acceptant tous les récits, et se bornant à les échelonner. Suivant lui, le mot de Jésus à Judas dans Mathieu a lieu après celui qu'il lui adresse dans Luc, et c'est après la scène entre Jésus et Judas, telle qu'elle est racontée dans les synoptiques, que se place la scène entre Jésus et la troupe, telle qu'elle est rapportée par Jean.

Malheureusement ici, comme toujours, tous ces détails, ajoutés de force les uns aux autres, perdent toute raison d'être, quand ils ne sont pas contradictoires. Quel besoin Jésus a-t-il de dire à Judas : « *Pourquoi viens-tu?* » s'il a commencé par lui dire : « *Trahis-tu le fils de l'homme par un baiser?* » Et, si Judas a commencé par désigner Jésus à ses gens en le baisant, quel besoin Jésus a-t-il d'aller à eux et de leur dire : « *Qui cherchez-vous?* et, *c'est moi?* »

Si, d'autre part, c'est Judas qui aussitôt arrivé se détache de la troupe, et va baiser Jésus, comme dans les synoptiques, comment se peut-il que ce soit Jésus qui, sachant qu'ils arrivent, se détache

de ses disciples[1], pour aller au-devant de ses gens, au milieu desquels se tient[2] Judas, comme cela est raconté par Jean? Et, si toute cette troupe est tombée à la renverse au premier mot de Jésus, qui est obligé de lui parler par deux et trois fois, ainsi que le dit Jean, comment se peut-il que ces gens l'aient saisi aussitôt après le baiser de Judas[3], comme cela est rapporté dans Mathieu ?

2e SCÈNE. — L'INTERROGATOIRE.

Suivant Mathieu[4], les gens qui avaient pris Jésus le conduisent au grand-prêtre Caïphe, chez qui les Scribes et les Anciens s'étaient réunis. Seul de tous les apôtres, saint Pierre suit son maître jusque dans la cour du grand-prêtre, et y attend ce qui va se passer. L'assemblée cependant cherchait un faux témoignage contre Jésus, afin de le condamner à mort ; mais elle n'en trouvait pas de suffisant, quoique plus d'un faux témoin se fût présenté. Deux enfin viennent déclarer lui avoir entendu dire qu'il pourrait détruire le temple de Dieu, et le rebâtir en trois jours. Le grand-prêtre se lève alors, et dit à Jésus : « *Qu'as-tu à répondre à cela?* » Jésus garde le silence. —« *Au nom du Dieu vivant*, reprend « le grand-prêtre, *je t'adjure de me dire si tu es le*

1. Ἐξῆλθεν, καὶ λέγει αὐτοῖς.
2. Ἑστήκει μετ' αὐτῶν.
3. τότε.
4. V. 57...

« *Christ.* — *Tu l'as dit*, répond Jésus, *et avant peu* « *vous verrez le fils de l'homme assis à la droite de* « *Dieu, et venant sur les nues.* — *Qu'avons-nous* « *besoin d'autres témoins?* s'écrie alors le grand- « prêtre, en déchirant sa robe ; *Il a blasphémé!* » Tous alors déclarent Jésus digne de mort, le frappent et lui crachent au visage, tandis que dans la cour Pierre le renie trois fois. Puis, quand le matin est venu, tous les chefs des prêtres et les Anciens du peuple, après avoir tenu conseil sur les moyens de faire exécuter la sentence, chargent Jésus de chaînes et l'envoient à Pilate.

Dans Marc[1] tout est absolument pareil, sauf que l'auteur ne donne pas, en cet endroit au moins, le nom du grand-prêtre, et que, au lieu de répondre à celui-ci : « *Tu l'as dit*, » Jésus lui répond : « *Je le suis.* »

Dans Luc[2] tout est déjà différent.

Au lieu d'être interrogé dès son arrivée dans la maison du grand-prêtre, dont Luc non plus ne donne pas le nom, Jésus commence par passer la nuit dans cette maison sans y être jugé, mais sous la surveillance de gardes, de la part desquels il est en butte à toute sorte d'outrages, qui précèdent ainsi son interrogatoire au lieu de le suivre. Pendant ce temps, dans la cour, ont lieu les reniements de saint Pierre, au dernier desquels, par un

1. V. 53...
2. V. 54...

mouvement dont ni Mathieu ni Marc n'ont parlé, Jésus se retourne vers son disciple et le regarde, comme pour compléter l'effet des chants du coq. C'est seulement quand le jour arrive, que les prêtres et les Anciens se rassemblent, et font comparaître Jésus dans la salle où ils sont réunis. Là, sans qu'il soit fait mention de faux témoignages, ils le somment directement de leur dire s'il est le Christ. — « *Si je vous dis oui*, répond-il, *vous ne me croirez pas ;* « *et, si je vous interroge à mon tour, vous ne me répon-* « *drez pas. Mais il n'en est pas moins vrai qu'à partir de* « *ce jour le fils de l'homme sera assis à la droite de Dieu.* « *— Tu es donc le fils de Dieu!* » répliquent-ils tous. Et il leur répond : « *C'est vous qui dites que je le suis.* » Tous s'écrient alors qu'ils n'ont plus besoin d'autre témoignage, et le conduisent à Pilate.

Chez Jean les divergences sont bien plus grandes encore[1].

Ce n'est pas à Caïphe, *le grand-prêtre de cette année*[2], mais à Anne, son beau-père, que Jésus est

1. V. 12...

2. Cette mention d'un grand-prêtre *annuel* est étrange, puisque les grands-prêtres l'étaient à vie (*Exode*, chap. XXIX); aussi saint Jérôme (*Commentaires sur Mathieu*, p. 201) l'explique-t-il en disant que l'historien Josèphe rapporte que Caïphe avait acheté d'Hérode, à beaux deniers comptants, la charge de grand-prêtre pour cette année exceptionnellement. Mais la *Patrologie* elle-même reconnaît qu'il n'est pas question de cela dans Josèphe.

Il y a là un argument de plus en faveur de ceux qui croient que le 4e Évangile n'a pu être écrit par un Juif, et, à plus forte raison, par Jean.

conduit d'abord, et, tandis que saint Pierre le renie dans la cour, il est interrogé par Anne même sur ses disciples et sur sa doctrine. « *Pourquoi m'interrogez-vous là-dessus?* lui répond-il, *puisque tous les jours je prêchais publiquement devant tous? Interrogez donc plutôt ceux qui m'ont entendu.* » Un des assistants le soufflète alors, l'accusant d'insolence envers le grand-prêtre. Jésus se borne à lui dire : « *Si j'ai mal parlé, prouve-le-moi; si non, pourquoi me frappes-tu?* » Anne l'envoie alors à Caïphe; et de Caïphe il est envoyé à Pilate, sans mention d'aucun autre interrogatoire ni d'aucune autre insulte.

Tels sont les trois récits que saint Augustin doit concilier.

Il s'en tire par les mêmes moyens que toujours.

Si Luc[1], contrairement à Marc et à Mathieu, a fait passer à Jésus la nuit au milieu des gardes sans être interrogé, et s'il n'a fait se réunir les prêtres que le matin, c'est qu'il lui a plu de passer leur première réunion, et de reprendre le matin ce qui s'était passé la nuit.

Si dans Luc Jésus, lors du troisième reniement de saint Pierre, lui adresse un regard de reproche, qui était matériellement impossible d'après Marc et Mathieu, puisque saint Pierre était *en bas*[2] dans la cour, et Jésus dans une salle plus haut, c'est que

1. Saint Augustin, *de consensu*, liv. III, § 27.
2. Marc, v. 66;

ce mot *regard* dans Luc est une simple expression métaphorique, pour dire que la pensée de Jésus revint en ce moment à l'esprit de Pierre[1].

Si Jean a fait conduire Jésus chez Anne d'abord, contrairement aux trois synoptiques, et si chez Caïphe il ne parle pour lui ni d'interrogatoire ni d'outrages, c'est qu'en effet Jésus a d'abord été conduit chez Anne; que chez Anne même se sont passés, avec les reniements de saint Pierre, tous les faits dont chaque synoptique a raconté sa part; que chez Caïphe il n'y avait plus lieu à aucun interrogatoire, puisque Caïphe avait fait connaître depuis longtemps sa pensée de condamner Jésus; et qu'enfin il a plu aux trois synoptiques, comme au Saint-Esprit, de ne point parler d'Anne, ce dont après tout ils étaient bien les maîtres[2].

Le *bon plaisir* des évangélistes ou du Saint-Esprit, voilà donc toujours ce à quoi en arrive saint Augustin. Il n'oublie qu'une chose, c'est que ces actes de *bon plaisir* seraient de véritables *mensonges*.

Si Jésus a été véritablement interrogé dès son arrivée chez le grand-prêtre, Luc a menti, quand il lui a fait passer la nuit simplement au milieu des gardes, et ne l'a fait interroger que le lendemain matin.

1. Liv. III, § 26.
2. Liv. III, §§ 19, 21, 24.

Si c'est chez Anne que Jésus a été conduit d'abord et que les reniements de Pierre ont eu lieu, Mathieu a menti, qui a fait conduire directement Jésus chez Caïphe, et qui y a placé les reniements de Pierre.

Mathieu a menti encore, si c'est chez Anne que les interrogatoires ont eu lieu et non chez Caïphe.

Quant à la métaphore du regard de Jésus, ce nouveau reste du système d'Origène, saint Augustin oublie qu'on n'est obligé d'y recourir que pour fondre les diverses relations. Dans Luc pris seul, le fait matériel est possible ; car rien n'y prouve que la salle où Jésus est gardé ne soit pas de plain-pied avec la cour[1]. Et que devrait-on penser de la véracité d'un historien qui tout à coup, sans en prévenir, emploierait une expression purement allégorique, quand tout le reste de sa narration serait littéralement vrai ?

Les étranges libertés que saint Augustin accorde aux évangélistes vis-à-vis des faits, ne lui servent donc pas plus ici qu'ailleurs. Et nous n'avons rien dit de la difficulté de fondre ensemble les trois relations de l'interrogatoire ou les quatre récits

1. Dans les éditions grecques ordinaires, quand les prêtres au matin font amener Jésus devant eux, le texte porte ἀνήγαγον (firent monter), ce qui confirme nos dires. Tischendorf écrit ἀπήγαγον, qui ne les infirme pas, et qui est d'ailleurs bien moins naturel.

des trois reniements. Ces difficultés sont telles pour l'interrogatoire, que plus d'un exégète orthodoxe a renoncé à y suivre saint Augustin, et a mieux aimé admettre qu'il y avait eu deux interrogatoires : l'un chez Anne, comme dans Jean, l'autre chez Caïphe, comme dans Mathieu; mais cela ne retire ni la contradiction de Jean et de Mathieu sur l'individu chez qui Jésus a été amené du jardin des Oliviers, ni celle de Luc avec les trois autres évangélistes sur le moment où Jésus a été interrogé. Le récit que fait Luc de l'interrogatoire au matin n'est pas une *reprise* de ce qui s'était déjà passé la nuit, mais la relation formelle d'un fait qui s'est passé à ce moment-là même. Les mots n'ont pas de sens fixe, si cela n'est pas. Il est vrai que cette conséquence n'épouvante guère l'Église, car la conciliation des reniements, par Augustin ou par tout autre, se fait au moyen de ces idées, que *un* égale *deux* et même *davantage*, que *lui* équivaut à *elle*, et *sortir* à *entrer*[1]; puis, quand on a bien fait toutes ces violences à la langue, on se trouve si peu avancé encore, qu'on est obligé d'admettre que plus d'un évangéliste a transposé les faits à sa guise!

Tishendorf, qui accepte ici presque toutes les combinaisons de saint Augustin, y a du moins sur

1. Saint Augustin, *locis citatis*. Liénard, *Elucidationes in novum testamentum*, aux chapitres correspondants des quatre évangélistes.

lui, comme partout ailleurs, l'avantage, au point de vue de la netteté, de croire que tel ou tel évangéliste a pu manquer d'attention ou de savoir, ce qui lui permet de se borner à chercher quel est celui d'entre eux qui semble avoir dit le plus vrai. Mais parlez donc d'une telle ressource à l'orthodoxie !

Quel dommage que nous ayons perdu ce qu'Origène avait dit sur tout cela !

3e SCÈNE. — CHEZ PILATE.

Selon Mathieu[1], les prêtres et les Anciens amènent à Pilate Jésus enchaîné; Pilate lui demande : « *Est-il vrai que tu sois le roi des Juifs ? — Tu l'as dit*, » répond simplement Jésus; puis, dès ce moment, ni les accusations dont le chargent ses ennemis, ni les instances de Pilate, qui voudrait le sauver, ne peuvent tirer de lui une parole, au grand étonnement du préteur. Celui-ci reste convaincu pourtant que c'est la haine seule qui fait agir les Juifs; et en même temps sa femme lui envoie un message pour l'engager à s'abstenir dans l'affaire de ce juste, parce qu'elle vient d'être troublée par des songes à son sujet. Pilate essaie alors pour sauver Jésus de tirer parti de la solennité même du jour; et il offre au peuple de lui remettre, selon l'usage, un prisonnier, en lui donnant le

1. Chap. xxvii, v. 11-32.

choix entre Jésus et un insigne brigand, nommé Barrabas. Le peuple, poussé par ses prêtres, demande en grand tumulte la délivrance de Barrabas et le crucifiement de Jésus, dont Pilate leur représente en vain l'innocence. Craignant alors un mouvement populaire, celui-ci se fait apporter de l'eau, et, se lavant les mains, déclare qu'il sera innocent du sang de ce juste. « *Que son sang « retombe sur nous et sur nos enfants !* » répond le peuple; et Pilate le leur livre, après l'avoir fait fouetter, suivant l'usage des Romains. Ses soldats prennent alors Jésus, le mènent dans le prétoire, et là l'insultent à plaisir, avec la couronne d'épines, le roseau, les génuflexions ironiques, les railleries et les crachats.

Le récit de Marc[1] est le même au fond que celui de Mathieu, mais plus net et plus logique dans sa brièveté, sans le message de la femme de Pilate, qui interrompt si étrangement le récit dans le texte de Mathieu; sans le lavement des mains, et sans le consentement des Juifs à ce que le sang de Jésus retombe sur eux.

Avec Luc, comme toujours, les divergences s'accroissent[2].

Quand Jésus a répondu à Pilate : « *Tu l'as dit*, » celui-ci, apprenant des Juifs que Jésus est Gali-

1. Chap. xv, v. 1-20.
2. Luc, chap. xxiii, v. 1-26.

léen, en profite pour se débarrasser de l'affaire, et envoie l'accusé au roi Hérode, qui se trouve en ce moment à Jérusalem. Hérode, ravi de voir un homme dont le nom a fait tant de bruit, et espérant de lui quelque miracle, adresse à Jésus de nombreuses questions, mais sans en tirer de réponse. Il le renvoie alors à Pilate, après l'avoir bafoué et recouvert par dérision d'un manteau blanc. Pilate, qui ne trouve toujours rien de criminel en lui, déclare au peuple qu'il est disposé à le rendre à la liberté après correction. Le peuple lui répond par la demande de faire périr Jésus et de donner la liberté à Barrabas; Pilate refuse par trois fois; par trois fois le peuple insiste; et Pilate alors leur livre Jésus, sans qu'un seul mot indique qu'il l'ait fait battre de verges, ni abandonné aux insultes de ses soldats.

Dans Jean, les divergences sont bien plus grandes encore [1].

Au lieu de ce silence si imposant du Christ dans Mathieu, en face de toutes les accusations des prêtres, silence interrompu par le seul mot : *Tu l'as dit*, une conversation en règle s'établit chez Jean entre Pilate et Jésus, dans la bouche duquel, entre bien d'autres paroles, l'auteur a placé ce mot fameux : « *Mon royaume n'est pas de ce monde.* » Puis quand, fatigué d'aller de Jésus aux Juifs, qui

1. Chap. xviii, v. 28-40; — chap. xix, v. 1-16.

sont restés en dehors de son prétoire de peur de se souiller et de ne pouvoir manger la Pâque, Pilate a proposé aux Juifs de laisser aller le prisonnier, et qu'à grands cris ils ont préféré la liberté de Barrabas, alors, sans l'envoyer à Hérode, sans se laver les mains, sans recevoir d'avis de sa femme, il fait fouetter Jésus, permet à ses soldats de l'insulter, de le couronner d'épines, de le recouvrir ironiquement d'un manteau de pourpre; puis, espérant à ce prix avoir apaisé le peuple, il le lui présente dans cet état, en protestant de nouveau qu'il ne trouve rien à reprendre en lui. « *Crucifiez-le*, » n'en répond pas moins le peuple. — « *Mais je ne le* « *trouve pas coupable. — Crucifiez-le, pourtant!* « *Notre loi veut qu'il meure, parce qu'il s'est dit fils* « *de Dieu.* » Pilate ébranlé rentre alors dans le prétoire, et, s'adressant de nouveau à Jésus : « *D'où es-tu?* » lui dit-il. Jésus ne répond rien. « *Mais tu sais bien que j'ai tout pouvoir sur toi!* — « *Tu ne l'aurais pas, si Dieu ne te l'avait pas donné.* » Malgré cette fière réponse, Pilate songe encore à le délivrer; mais le peuple lui crie que ce serait être ennemi de César que d'acquitter quelqu'un qui se dit roi. Il n'hésite plus alors, et, montant sur son tribunal, il déclare aux Juifs qu'il le leur livre pour être crucifié.

Tels sont les quatre récits. Dans des œuvres purement humaines, on pourrait ici encore attribuer à ces quatre relations un fond historique, impos-

sible à préciser, mais réel pourtant, malgré la divergence des détails due à l'instabilité de la tradition; mais dès que l'on voit en elles autant de dictées de l'Esprit-Saint, dans la bouche duquel tout doit être absolument vrai, comment arriver à les concilier? La chose est si difficile, que saint Augustin cette fois, au lieu de continuer à fondre les quatre narrations ensemble, pour essayer d'en faire un tout, se borne à prendre successivement chacune d'elles, en indiquant sommairement comment elle peut s'accorder avec les autres.

Pour que le long silence de Jésus dans Mathieu, Marc et Luc, en face des accusations des Juifs et des interrogations du préteur, se concilie avec la longue conversation que Pilate et Jésus ont chez Jean, il suffit qu'à la fin de cette conversation se trouve l'unique mot que les synoptiques aient prêté au Christ : *Tu l'as dit*[1].

Pour que, sur la flagellation et les insultes soldatesques, Jean, qui les place avant la condamnation, se concilie avec Marc et Mathieu, qui les placent après, il suffit d'admettre que ceux-ci ont repris plus tard des faits qu'ils avaient oublié de rapporter à leur moment vrai[2].

Pour que sur ces mêmes faits Luc, qui n'en parle pas, se concilie avec les trois autres qui les ra-

1. § 35.
2. § 36.

content, il suffit d'admettre qu'il n'a pas voulu en faire mention ; et la même explication vaudra pour l'avis de la femme de Pilate, pour le lavement des mains, pour l'envoi à Hérode, chaque auteur n'ayant rapporté que ce qu'il a cru devoir rapporter.

Nous connaissons depuis longtemps la valeur de semblables raisons.

Quoi qu'en dise saint Augustin, les divergences des évangélistes ne sont ni des omissions, ni des réparations d'oubli, si difficiles que celles-ci fussent déjà à admettre : ce sont des contradictions, c'est-à-dire des erreurs ou des mensonges.

Dans Mathieu, le *Tu l'as dit* est la réponse de Jésus à la première question de Pilate ; et, ce mot prononcé, le Christ n'y répond plus une parole, ni aux accusations de ses ennemis, ni aux interrogations du préteur[1]. Quelle place donc y trouver pour la longue conversation que Jésus et Pilate ont dans Jean ?

A l'endroit où Marc et Mathieu placent la flagellation et les insultes soldatesques, il n'y a pas chez eux un seul mot qui ressemble à la reprise d'un fait oublié. Quand les Juifs eurent crié, « *Que son sang* « *retombe sur nous*, » Marc et Mathieu, disent : « Alors « Pilate leur abandonna Jésus, après l'avoir fait fouet- « ter, et *alors* aussi les soldats le prirent et en firent

1. Mathieu, chap. XXVII, v. 11-14.

« leur jouet[1]. » Si ce ne sont pas là les termes de gens qui placent un fait au moment où il s'est passé, de quels termes faudra-t-il se servir dans ce cas? Et la flagellation, chez Jean, était pour Pilate un moyen de sauver Jésus du supplice, par cette première satisfaction donnée aux Juifs, tandis que, chez Marc et Mathieu, elle était le commencement du supplice même !

Quant à Luc, il n'a pas *omis* la flagellation, quoi qu'en dise saint Augustin : il en a parlé[2], mais comme d'une simple offre de Pilate, faite en vue elle aussi d'arriver à sauver Jésus. « *Je ne le trouve pas* « *digne de mort*, dit Pilate; *je vais lui infliger une cor-* « *rection, puis je lui rendrai la liberté.* » Pourquoi donc l'auteur, puisqu'il a mentionné l'offre, n'en aurait-il pas mentionné l'exécution, si celle-ci avait eu lieu?

Pour l'envoi à Hérode, où le placer chez les autres évangélistes? Comme Pilate, chez Marc, étonné du silence de Jésus, et le sachant innocent, hésite, la foule *monte* vers lui[3], le pressant de ses clameurs, et sur-le-champ entre elle et lui s'établit un dialogue, dont la conséquence immédiate est la remise de Jésus. Dans Jean, *sitôt* que Pilate a terminé sa longue conversation avec Jésus, il sort

1. Mathieu, chap. XXVII, v. 26, 27. — Marc, chap. XV, v. 15, 16.
2. Chap. XXIII, v. 16.
3. Chap. 15, v. 8.

dire aux Juifs qu'il ne le trouve pas coupable ; ceux-ci répondent par des cris, réclamant Barrabas ; *alors* Pilate fait fouetter Jésus, le présente au peuple sous la couronne d'épines, le renvoie dans le prétoire, l'en tire de nouveau, et finalement le livre aux Juifs, sans qu'il y ait eu dans tout cela un instant où il ait pu l'envoyer à Hérode, envoi qui eût si bien complété d'ailleurs le tableau des hésitations que lui prête l'auteur. Cela est si vrai, que saint Augustin, pour expliquer l'omission de cet envoi dans Jean, Marc et Mathieu, en est réduit à dire qu'ils n'ont voulu raconter que ce qui s'était passé chez Pilate, comme si apprendre que Jésus était Galiléen, et prendre le parti de l'envoyer à Hérode, n'étaient pas des faits de Pilate ! Il n'y a pas plus de place enfin, dans le récit serré de Jean, pour l'avis de la femme de Pilate et le lavement des mains de celui-ci. Et ces deux faits étaient, eux aussi, trop d'accord avec le caractère que Jean a donné au préteur, pour que l'on pût comprendre qu'il les eût négligés, s'il les avait connus.

C'est se payer de mots, que de se payer des explications du saint.

Tishendorf ici encore admet la contradiction des récits, et se tire d'affaire en cherchant quels sont les évangélistes qui se sont trompés.

4e SCÈNE. — LE SUPPLICE.

Suivant saint Mathieu[1], à la sortie du prétoire, les soldats qui emmenaient Jésus, trouvèrent un homme de Cyrène, nommé Simon, qu'ils requirent pour porter la croix du Christ jusqu'au lieu appelé Golgotha. Là, après avoir présenté à Jésus un mélange de vin et de fiel, qu'il repoussa sitôt qu'il l'eut goûté[2], ils le crucifièrent entre deux larrons, puis tirèrent ses vêtements au sort, et s'assirent pour le garder. Au-dessus de sa tête, ils avaient placé cette inscription ironique : *Jésus, roi des Juifs ;* et les passants, les Scribes et les prêtres en prenaient texte pour lui prodiguer leurs railleries et insultes, auxquelles s'associaient les deux voleurs crucifiés avec lui. A la sixième heure du jour, les ténèbres se répandirent *sur toute la terre* jusqu'à la neuvième heure. A ce moment, Jésus, élevant la voix, s'écria : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous aban-* « *donné ?* » Trompés par la ressemblance d'un mot, quelques-uns de ses gardes crurent qu'il appelait Héli ; et, comme l'un d'eux plus compatissant, voulant apaiser sa soif, lui approchait des lèvres, à l'aide d'un roseau, une éponge trempée dans du vinaigre, les autres lui criaient : « *Laisse donc ;* « *nous verrons si Héli viendra à son secours.* »

1. Chap. XXVII, v. 32...

2. C'était l'habitude d'offrir ce breuvage aux condamnés, afin de les étourdir.

Jésus alors poussa de nouveau un grand cri et rendit l'âme. A ce moment le voile du temple se déchira du haut en bas, la terre trembla, les pierres se fendirent, les tombeaux s'ouvrirent, plusieurs des saints ressuscitèrent, et, *après la résurrection de Jésus*, allèrent se montrer dans Jérusalem. Effrayés de tant de prodiges, le centurion et les soldats qui gardaient Jésus, dirent : « *Cet homme était vrai-* « *ment fils de Dieu!* » Et pendant ce temps, plusieurs des femmes, qui avaient l'habitude de suivre Jésus, étaient là debout, regardant *de loin*, et parmi elles Marie-Magdeleine, Marie mère de Jacob et de Joseph, et la mère des enfants de Zébédée.

Les différences entre le récit de Marc[1] et celui-ci se bornent aux suivantes :

Marc indique le moment précis du crucifiement, qu'il place à la troisième heure du jour ;

Il ne parle ni du tremblement de terre, ni de la résurrection des morts ;

Et c'est par dérision, et non par humanité, que l'éponge imbibée de vinaigre est présentée chez lui à Jésus.

Chez Luc[2], comme toujours, les divergences augmentent.

Jésus, se rendant au Calvaire, entend pleurer et se lamenter les femmes qui le suivent ; il se re-

1. Chap. xv, v. 21...
2. Chap. xxiii, v. 16...

tourne alors vers elles, et les engage à ne pas pleurer sur lui, mais sur elles et sur leurs enfants, parce que le jour viendra bientôt où l'on dira : « *Heureuses les « entrailles qui n'ont pas enfanté, et les mamelles qui « n'ont pas nourri !* » Puis, pendant qu'on l'attache à la croix : « *Pardonnez-leur, Seigneur,* dit-il à son « père ; *ils ne savent pas ce qu'ils font.* » Au lieu d'être insulté ensuite par les deux voleurs crucifiés à ses côtés, il ne l'est que par un seul, tandis que l'autre, au contraire, reproche vivement à son compagnon ses outrages, et prie Jésus de se souvenir de lui, quand il sera dans le royaume de son père ; ce que le Christ lui promet. Avant d'expirer enfin, Jésus dit à haute voix cette phrase : « *Mon « père, je remets mon âme entre vos mains.* » Comme Marc, d'ailleurs, contrairement à Mathieu, c'est par raillerie, et non par humanité, que Luc fait tendre à Jésus l'éponge imbibée de vinaigre ; et pas plus que lui encore il ne parle de tombeaux qui s'ouvrent, ni de morts qui ressuscitent.

Avec Jean, comme toujours encore, les différences ne font que s'accroître[1].

Lorsque Pilate y remet Jésus aux Juifs pour le crucifier, il est à peu près la sixième heure, tandis que chez Marc le crucifiement avait lieu à la troisième.

Jésus y porte lui-même et seul sa croix jusqu'au

1. Chap. xix, v. 17...

Calvaire, sans adresser la moindre parole aux femmes qui le suivent.

Quand il est sur la croix, ces femmes, au nombre desquelles figure sa mère, que nul autre récit n'a mentionnée, se tiennent, non pas *loin* de lui, mais tout *près*, assez près pour que le crucifié puisse leur parler, et, du haut de son bois de douleur, confier sa mère aux soins du disciple bien-aimé.

Sachant alors que tout est fini, il dit ce simple mot : *J'ai soif*, après lequel on lui tend l'éponge imbibée de vinaigre. Quand il en a goûté : *Tout est fini*, dit-il ; et, baissant la tête, il expire.

Nulle mention d'ailleurs chez Jean, ni des ténèbres miraculeuses, ni de l'ouverture des tombeaux, ni de la résurrection des morts, ni de paroles outrageantes ou respectueuses des deux larrons.

Tels sont ces quatre récits, dans ce qu'ils ont d'essentiel. Il peut sembler difficile au lecteur de les concilier ; mais saint Augustin n'est pas embarrassé pour si peu : ses éternels procédés ne sont-ils pas toujours là?

1° Si Marc[1] fait crucifier Jésus à la troisième heure, et si Jean le fait crucifier à la sixième, c'est Jean qui a raison ; mais il ne s'ensuit pas que Marc ait tort : il a rapporté le fait au moment où il a plu à l'Esprit-Saint de le lui rappeler ; et ne faut-il pas qu'il y ait dans les Écritures des pierres d'achop-

1. Liv. III, §. 48.

pement, pour la perte de ceux qui sont destinés à être damnés?

Si cette explication, d'ailleurs, ne vous satisfait pas, en voici une autre : les deux écrivains auront compté les heures à partir de moments différents[1].

Et si celle-là, à son tour, ne vous contente pas, en voici une troisième : en indiquant à faux la troisième heure comme celle du crucifiement de Jésus, saint Marc aura voulu faire retomber plus vivement l'odieux de ce crucifiement sur les Juifs, parce que c'était l'heure où, dans la réalité, ils avaient commencé à crier, *crucifiez-le*[2] *!*

Tels sont les embarras du saint! On ne s'étonnera pas que ces arguments *in extremis* aient trouvé peu de crédit chez les orthodoxes eux-mêmes. Aussi certains d'entre eux ont-ils, faute de mieux, recouru à cette autre explication encore, que chez les Juifs la troisième heure allait jusqu'à la sixième[3]!

Mais que devenaient alors la quatrième et la cinquième heure? Ce n'est pas d'ailleurs à la sixième heure, mais à la septième au moins, que Jésus a été crucifié, selon saint Jean; car lorsqu'il parle de la sixième heure, en réalité, c'est au moment où Pilate remettait Jésus aux Juifs, et, entre ce moment et celui du crucifiement même, il s'est écoulé tout le temps nécessaire pour aller au Golgotha.

1. § 50.
2. § 42, etc.
3. Liénard, t. I, p. 196.

2° Si les synoptiques, sur le portement de la croix, semblent en contradiction avec saint Jean, cela n'est, dit saint Augustin, qu'une contradiction apparente, parce que la phrase de Jean se prête à signifier que Jésus sortit du prétoire avec la croix sur son dos, mais que, une fois dehors, on la mit sur les épaules d'un autre[1].

Saint Jérôme là-dessus est du même avis que saint Augustin, et l'Église depuis n'a jamais eu d'autre explication; mais la réponse n'en vaut pas mieux pour cela. La phrase textuelle de Jean est celle-ci : « Et portant sa croix, *il alla de là au lieu où on* le crucifia[2]. » Si Jean eût écrit simplement, *il alla au lieu où*..... personne se serait-il jamais avisé de douter qu'il eût été jusqu'à ce lieu? Pourquoi donc en douterait-on, parce que Jean a ajouté *de là*? A quoi bon d'ailleurs citer le portement de croix, s'il devait finir sitôt la porte franchie? Et quelle serait chez l'Esprit-Saint cette loyauté, de s'exprimer en des termes qui permettent de croire que l'odieux traitement a été poussé jusqu'à la fin du trajet, tandis qu'en réalité il aurait cessé à la porte?

Origène, qui avait relevé cette divergence des textes avant Augustin[3], s'était demandé, tout au

1. Liv. III, § 37.

2. V. 17 — ἐξ-ῆλθεν εἰς τὸν τόπον ὅπου αὐτὸν ἐσταύρωσαν. — (Voir le dictionnaire d'Henry Estienne sur ἐξ-έρχομαι εἰς.)

3. Origène, *Commentaires sur Mathieu*, p. 1776.

rebours de lui, si on n'avait pas ôté la croix de dessus les épaules de Simon à l'approche du Calvaire, pour la remettre sur les épaules de Jésus afin qu'il y arrivât la portant; puis il avait renoncé à résoudre la difficulté, et s'était rejeté comme toujours sur le sens allégorique.

Et voilà à quoi l'on aboutit quand on ne veut pas prendre les mots dans leur sens naturel!

3° S'il y a contradiction apparente, dit saint Augustin, entre le récit de Luc et celui de Marc et Mathieu au sujet des deux larrons, c'est que Marc et Mathieu n'ont pas jugé à propos de s'occuper de la conduite du second, et qu'en parlant du premier ils ont employé le pluriel au lieu du singulier, comme on dit les *Phèdre* et les *Clytemnestre*[1]*! Quemadmodum locuti sunt auctores pagani Phœdras, Medeas, et Clytemnestras, quanquam singulæ sint.* L'argument est assez curieux pour que nous ayons tenu à le mettre intégralement sous les yeux de nos lecteurs. Saint Augustin oublie seulement que nul ne se trompe aux *Phèdre* et aux *Clytemnestre*, tandis qu'ici l'emploi du pluriel pour le premier voleur et l'omission des paroles du second font de la scène, dans Marc et Mathieu, le contre-pied même de celle de Luc.

Son explication est d'ailleurs si évidemment mauvaise, que l'Église ne l'a pas adoptée, et qu'à

1. § 53.

l'exemple de saint Jérôme[1], la plupart des exégètes orthodoxes admettent l'hypothèse[2], que les deux scènes se sont réellement passées, les deux larrons ayant commencé par injurier ensemble Jésus, comme dans Marc et Mathieu, puis l'un d'eux étant venu à résipiscence, à la vue des prodiges qui se faisaient, et ayant tenu alors le langage que lui prête saint Luc.

Quel dommage que ce soit dès sa première mention des injures du mauvais larron, que saint Luc lui fait adresser ces reproches par son camarade; et que dans les trois synoptiques toute la scène se passe avant les premiers prodiges[3], explication de la prétendue conversion!

Et nous ne disons rien de l'impossibilité de comprendre que, par la plume de Marc et de Mathieu, l'Esprit de Vérité eût à ce point défiguré la scène en la mutilant!

Origène, plus franc, et voyant bien la contradiction[4], avait supposé que peut-être saint Luc avait parlé de deux autres voleurs, puis il s'était réfugié ici encore dans l'hypothèse d'un récit allégorique.

4° Si saint Jean, dit saint Augustin, semble en contradiction avec les synoptiques sur la distance

1. Saint Jérôme : *Commentaires sur Mathieu*, p. 211.
2. Liénard, t. I, p 195.
3. Luc, v. 39-44; saint Marc, v. 32, 33; saint Mathieu, v. 44, 45.
4. *Commentaires sur Mathieu*, p. 1781.

d'où les disciples et les femmes assistaient à la mort de Jésus, c'est que les mots *près* et *loin* sont relatifs : ces gens étaient *loin*, par rapport à ceux qui étaient plus près ; ils étaient *près*, par rapport à ceux qui étaient plus loin.

Le malheur est que saint Jean les a placés assez à côté de la croix pour que Jésus pût leur parler[1].

Saint Augustin essaie donc vite d'une autre hypothèse : c'est que les synoptiques n'ont pas pris ces gens au même moment que le quatrième Évangile, celui-ci ayant parlé d'eux *avant* la mort de Jésus, et les synoptiques *après*.

L'explication est plus spécieuse, mais n'en est pas plus solide.

Comme le moment où Jean nous montre les femmes au pied de la croix, n'est séparé de celui où les synoptiques nous les montrent loin d'elle, que par la dernière parole et le dernier soupir de Jésus, il faudrait admettre que ces femmes, parmi lesquelles était sa mère, auraient choisi pour s'éloigner juste le moment où il expirait! Et tous les termes, d'autre part, dont les synoptiques se servent en parlant d'elles, sont les termes dont on se sert pour désigner, non des gens qui viennent de prendre une position nouvelle, mais des gens qui sont là depuis longtemps.

« Il y avait là aussi, regardant de loin, disent

1. V. 25 et 26.

« Marc et Mathieu, les femmes qui servaient Jésus « en Galilée. »

Et Luc :

« Tous les amis du Christ se tenaient là debout, « regardant de loin, ainsi que les femmes qui « l'avaient accompagné depuis la Galilée. »

Pour échapper à la première objection, certains exégètes se sont avisés d'intervertir l'ordre des deux positions, et de placer celle au pied de la croix après l'autre [1]. Mais alors les textes sont encore plus contre eux. Car comment les synoptiques n'auraient-ils mentionné qu'*après* la mort du Christ une position, qui aurait précédé celle que saint Jean a indiquée avant cette mort? Tout n'est que confusion ici dès qu'on essaie une conciliation.

Les difficultés ne sont pas moindres pour les dernières paroles de Jésus.

Comment concilier tant de paroles différentes, que chaque évangéliste présente comme ayant été les seules prononcées?

En les ajoutant les unes aux autres, comme toujours.

Et saint Augustin essaie en effet de les échelonner, d'après son principe que chaque évangéliste a eu le droit de ne dire que ce qu'il a voulu [2].

1. Liénard, p. 537, t. I.
2. Liv. III, chap. XVII et XVIII.

Si Luc seul a rapporté la prière de Jésus à son père pendant qu'on le crucifie, c'est que les autres n'ont pas jugé à propos d'en parler. Si Marc et Mathieu ont fait dire à Jésus, avant la présentation de l'éponge, « *Seigneur, pourquoi m'avez-vous abandonné ?* » tandis que saint Jean se borne à lui faire dire : « *J'ai soif !* » c'est qu'il a plu au second d'en dire moins que les deux premiers. Si Luc fait dire à Jésus, avant d'expirer, cette phrase à haute voix : « *Seigneur, je remets mon âme entre vos mains !* » tandis que Marc et Mathieu ne lui font pousser qu'un cri, c'est que le cri résume la phrase. Et si Jean, à ce même moment, prête à Jésus un mot unique : « *Tout est fini,* » mot que nul autre ne rapporte, c'est qu'il a plu aux autres de n'en rien dire. Chacun est libre, d'ailleurs, de placer ce mot avant ou après la phrase de Luc, comme il le voudra.

Peut-on pousser plus loin le mépris des textes ?

Un seul évangéliste sur quatre aura rapporté ce mot si beau de Jésus, pendant qu'on le crucifie : « *Mon père, pardonnez-leur, parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font;* » et il suffira, pour expliquer le silence des autres, de dire qu'il a plu au Saint-Esprit de ne pas leur rappeler ce détail !

Lorsqu'on présente au Christ l'éponge imbibée de vinaigre, dans Marc et dans Mathieu, c'est *à la suite* et *en conséquence* de ce mot : « *Seigneur, pourquoi*

« *m'avez-vous abandonné ?* » Dans Jean, c'est *à la suite* et *en conséquence* de ce mot : « *J'ai soif !* » Lequel des deux rapports est le vrai? Car, si le fait a eu lieu *à la suite* de l'un des deux mots, il n'a pas eu lieu *à la suite* de l'autre.

Supposons, en dépit de la langue[1], que le grand cri, prêté par Marc et Mathieu à Jésus avant qu'il expire, soit le résumé de la phrase de Luc : « *Je* « *remets mon âme entre vos mains ;* » comment le serait-il en même temps du mot de Jean : « *Tout* « *est fini ?* » C'est de deux cris que Marc et Mathieu auraient dû parler, et non d'un seul.

Dira-t-on, en désespoir de cause, que l'expression de Mathieu, κράξας, représente à la fois les deux mots ? Mais quelle place y a-t-il dans le récit de Luc pour le mot de Jean ? dans le récit de Jean, pour le mot de Luc ?

« Élevant la voix, Jésus dit : *Mon père, je re-* « *mets mon âme entre vos mains ;* et cela dit, il « expira. »

Tel est le verset de Luc.

« Quand Jésus eût pris le vinaigre, il dit : *Tout* « *est fini ;* et, laissant tomber sa tête, il expira. »

Tel est le verset de Jean.

Essayez de les intercaler l'un dans l'autre ! Si c'est après le mot de Luc que Jésus est mort, ce

1. Le mot κράξας, qu'emploie Mathieu, ne signifie jamais que *pousser un cri*, et non *prononcer une phrase à haute voix*.

n'est pas après le mot de Jean; si c'est après le mot de Jean, ce n'est pas après le mot de Luc.

Nous avons laissé de côté, dans ce second acte du drame, une foule de détails, pour ne nous arrêter qu'aux points essentiels, comme nous l'avions annoncé. Mais voilà sur ceux-ci à quoi en sont réduits saint Augustin et l'Église entière !

CHAPITRE VIII

TROISIÈME ACTE DU DRAME

LA RÉSURRECTION

Nous voici arrivé au fait capital dans l'histoire de Jésus, à celui qui, étant le plus en dehors des lois ordinaires, prouverait le plus positivement l'origine divine du Christ, s'il était bien établi, mais qui par cela même aussi aurait le plus besoin de l'être. Or, de tous les faits de la vie de Jésus, c'est précisément celui-là qui repose sur les témoignages les plus suspects : non-seulement Jésus ressuscité n'a apparu qu'à ses disciples, c'est-à-dire à ceux dont l'esprit prévenu était le plus accessible à toutes les illusions [1], mais encore il n'y a pas de partie de la

1. A cette observation déjà faite par Celse Origène, on n'a trouvé qu'une chose à répondre : c'est que, de son vivant, Jésus changeait de corps comme il le voulait, et qu'après sa résurrection, le corps qu'il avait choisi était tellement éclatant, que les yeux des simples mortels n'auraient pu le supporter, de sorte que c'est par bonté qu'il ne s'est pas montré à eux. (Liv. II, ch. 64-68.)

vie du maître dont les relations soient dans un désaccord plus complet.

Et, notons-le de suite, c'est dans les Évangiles qui, par leur date supposée, s'éloigneront le plus du fait, que se trouveront sur lui le plus grand nombre de détails, comme cela arrive pour toutes les légendes.

Un court chapitre suffit à Mathieu pour rapporter ce qu'il sait.

Lorsque Jésus fut mort sur la croix, un de ses disciples, Joseph d'Arimathie, obtint de Pilate la permission de lui donner la sépulture. Il l'enleva alors, le mit dans un linceul, et le déposa dans un caveau nouvellement taillé dans le roc, dont il ferma la porte avec une grosse pierre, qu'il y roula en présence de Marie-Magdeleine et d'une autre Marie. Le lendemain matin [1], qui était le jour du sabbat, les Pharisiens, se rappelant que le Christ avait promis de ressusciter le troisième jour, et craignant que ses disciples ne dérobassent son corps, obtinrent de Pilate la permission de mettre des gardes près du tombeau, dont ils scellèrent la pierre avec leur sceau. Dès la première aube du troisième jour, les deux Marie revinrent pour *voir* le tombeau; tout à coup alors un grand tremblement de terre eut lieu, et *un* ange, descendant du ciel, avec des vêtements blancs comme la neige,

1. Chap. XXVIII.

fit rouler la pierre qui fermait l'entrée du sépulcre, et s'assit dessus. De frayeur les gardes demeurèrent comme morts ; et lui, s'adressant aux femmes, leur annonça que le Christ était ressuscité, les engagea à entrer dans le tombeau pour s'en assurer, et les chargea d'aller apprendre le fait aux disciples, en ajoutant que Jésus les précédait en Galilée, où ils le verraient. Les femmes, saisies à la fois de joie et de crainte, couraient vers les apôtres pour leur annoncer la chose, quand, en route, Jésus même se présenta à elles, leur fit toucher ses pieds et ses mains, et leur renouvela pour ses disciples l'ordre de se rendre en Galilée, où ils le verraient. Les gardes, pendant ce temps, allaient tout raconter aux prêtres, qui leur donnaient de l'argent pour rapporter au peuple que les disciples de Jésus étaient venus l'enlever pendant leur sommeil. Les onze, de leur côté, avertis par les femmes, se rendirent en Galilée sur la montagne, où Jésus leur avait donné rendez-vous ; là ils le virent et l'adorèrent, non cependant sans que quelques-uns doutassent. Et lui, s'approchant d'eux, leur dit que, tout pouvoir lui ayant été donné au ciel et sur la terre, il leur commandait d'aller de par le monde baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, apprenant aux hommes à observer ce qu'il leur avait prescrit, et bien assurés qu'il serait avec eux jusqu'à la consommation des siècles.

Tel est le récit de Mathieu. Dans celui de Marc il n'est question ni des gardes, ni des précautions des prêtres[1], dont Luc et Jean d'ailleurs ne parleront pas non plus. A cela près tout y est semblable, jusqu'à l'arrivée des femmes, non plus cette fois au nombre de deux et pour voir le tombeau, mais au nombre de trois et *pour embaumer le corps*. Là pas de tremblement de terre, et, au lieu de voir l'ange du ciel descendre devant elles pour faire rouler la pierre dehors, elles trouvent la besogne faite, la pierre roulée déjà, et dans le tombeau où elles entrent, l'ange assis à droite. Elles ont peur, il les rassure, leur apprend la résurrection, et les charge d'aller dire aux apôtres de se rendre en Galilée où Jésus les précèdera. Elles effrayées s'enfuient, et de frayeur ne disent rien à personne.

Là s'arrêtait le récit de Marc dans la plupart des manuscrits grecs, au temps de saint Jérôme[2]; et c'est là aussi qu'il s'arrête dans les deux plus anciens manuscrits que nous possédions aujourd'hui, celui du Sinaï et celui du Vatican[3].

Dans la Vulgate, au contraire, et dans le texte qu'avait saint Augustin, le récit continue de la façon suivante[4] :

1. Chap. XVI.
2. Saint Jérôme, *Epistolæ ad Hedibiam*, 149, § 3.
3. Voir le *Nouveau Testament* de Tischendorf.
4. V. 9.

« Étant ressuscité le matin du sabbat, il apparut « à Marie-Magdeleine, dont il avait chassé sept « démons. »

Celle-ci courut le dire aux disciples, qui ne la crurent point; puis il apparut sous une autre forme à deux d'entre eux dans la campagne, et ceux-ci à leur tour le rapportèrent aux autres, qui ne les crurent point davantage. Après cela enfin, comme les onze étaient réunis à table, il leur apparut à eux-mêmes, leur reprocha leur peu de foi, puis leur enjoignit d'aller par le monde prêcher l'Évangile, avec *le salut par la foi*, promettant à qui croirait en lui le don des langues et des miracles. Cela dit, il fut enlevé au ciel, où il s'assit à la droite de Dieu, et eux *sortant* allèrent partout prêcher l'Évangile, en l'accompagnant de miracles.

Jamais, on l'avouera, suture ne fut plus mal faite; la maladresse de ce raccord suffirait à le trahir, alors même que l'absence du passage dans tant de manuscrits ne serait pas déjà un irréfragable indice d'interpolation. Quant au récit lui-même, qu'il faut bien que l'Église accepte et défende, il est en contradiction avec celui de Mathieu sur presque tous les faits : sur le nombre des femmes, sur le but de leur voyage, sur l'arrivée et la position de l'ange, sur le nombre des apparitions du Christ, sur les personnes auxquelles il se montre, sur le lieu enfin où il leur apparaît, puisque dans Marc les apôtres, faute de foi, ne se sont pas rendus en

Galilée; et la contradiction existe jusque dans les mots que les deux évangélistes lui font adresser à ses apôtres, puisque dans Mathieu il n'est pas question de la foi comme condition du salut.

Dans Luc[1], Joseph d'Arimathie se conduit comme dans les deux premiers Évangiles; mais les femmes qui viennent *embaumer* Jésus, comme dans Marc, au lieu d'être trois, sont toutes celles qui ont suivi le Christ depuis la Galilée; puis arrivées au tombeau, où, sans tremblement de terre, elles trouvent elles aussi la pierre déjà roulée, elles voient, au lieu d'un ange *descendant devant elles*, comme chez Mathieu, ou *assis dedans*, comme chez Marc, deux hommes *debout*, en vêtements éblouissants, près de la place où elles ont en vain cherché le corps; et, sans les charger d'aucune mission, ces deux hommes leur annoncent que Jésus est ressuscité, comme il le leur avait prédit en Galilée. Elles, sans avoir d'autre apparition, vont tout rapporter aux disciples, mais ceux-ci ne les croient pas. Pierre pourtant court au tombeau, se baisse pour regarder dedans, n'aperçoit que les linges qui y sont restés, et s'en retourne plein d'étonnement. *Ce même jour* cependant deux des disciples, qui se rendaient à Emmaüs, sont accostés par Jésus qu'ils ne reconnaissent pas d'abord, mais qui finit par leur dessiller les yeux; et, quand il a disparu, ils s'en retournent

1. Chap. XXIV.

sur l'heure à Jérusalem, pour raconter la scène aux disciples rassemblés. Ceux-ci leur content, à leur tour, que le maître ressuscité s'est montré à Pierre[1]; puis *tout à coup* Jésus se trouve au milieu d'eux, leur disant : « *La paix soit avec vous! C'est moi. Ne craignez « rien.* » Effrayés, hors d'eux, ils croient voir un esprit. Il les rassure, leur montre et fait toucher ses pieds et ses mains, afin de les mieux convaincre, mange et boit avec eux, puis, leur ouvrant l'esprit en même temps que les yeux, il leur fait voir dans ce qui lui est arrivé l'accomplissement des Écritures. Il les charge alors d'aller par toute la terre prêcher la rémission des péchés ; et, après leur avoir promis de leur envoyer l'Esprit-Saint, il les emmène au dehors à Béthanie, d'où il est enlevé au ciel, pendant qu'il les bénit.

Est-il besoin de relever les différences de ce récit avec ceux de Mathieu et de Marc?

Dans saint Jean les divergences sont autrement grandes encore.

Tout d'abord Joseph d'Arimathie ne se borne pas à ensevelir le corps, il l'*embaume* lui-même, avec l'aide de Nicodème, rendant ainsi inutile la pensée que, dans Marc et dans Luc, les femmes ont de venir embaumer Jésus le lendemain du sabbat. Puis ce jour-là ce ne sont pas *les femmes*, c'est Magdeleine seule, qui vient au tombeau; et, trouvant

1. Où et quand? Luc n'a pas dit un mot du fait jusque-là.

la pierre enlevée, elle court sans avoir eu aucune apparition, dire à Pierre et à Jean : « *On a pris le corps* « *du Seigneur, et nous ne savons où on l'a mis.* » Les deux disciples y courent en faisant assaut de vitesse ; Jean arrive le premier, se baisse, voit le linceul à terre, mais n'entre pas ; Pierre, plus courageux ou plus curieux, entre, et, à quelques pas du linceul, voit le suaire en paquet dans un coin ; sur quoi Jean entre à son tour, voit et croit, « *car tous deux* « *ignoraient les Écritures qui annonçaient que le Christ* « *devait ressusciter.* » Ils partent alors, et Marie-Magdeleine, qui les avait accompagnés, reste à pleurer près du tombeau. En pleurant, elle se penche pour regarder, et elle aperçoit deux anges vêtus de blanc, assis l'un où avait été la tête, l'autre où avaient été les pieds de Jésus. Tous deux lui demandent pourquoi elle pleure. « *Parce qu'on a enlevé mon* « *Seigneur*, répond-elle, *et que je ne sais pas où on l'a* « *mis.* » Et, se retournant au même moment, elle aperçoit debout derrière elle Jésus qu'elle ne reconnaît pas. « *Pourquoi pleures-tu? et qui cherches-tu?* » lui demande-t-il. Et elle, le prenant pour le jardinier du lieu (car le tombeau était dans un jardin) : « *Si* « *tu l'as enlevé d'ici, dis-moi où tu l'as mis, pour que je* « *l'emporte.* » Jésus ne lui dit qu'un mot : « *Marie!* » Elle se retourne à ce mot, reconnaît le Seigneur, et ne trouve que la force de lui dire : « *Maître!* » Jésus lui annonce alors qu'il est ressuscité, pour remonter bientôt vers son père ; et il lui ordonne

d'aller rapporter le tout à ses disciples. Marie s'empresse d'obéir.

Jamais certainement il n'y eut de scène plus poétique et plus touchante. Mais en quoi celle-ci ressemble-t-elle au récit des synoptiques, ainsi que tout ce qui la précède?

Le soir *du même jour*, quoi qu'il en soit, Jésus apparaît à ses disciples, qui étaient réunis dans une chambre à Jérusalem, les portes closes, de peur des Juifs. Il se fait reconnaître d'eux, à leur grande joie, en leur montrant ses pieds et ses mains, leur donne la mission d'aller prêcher par le monde, avec tout pouvoir de délier les péchés, et, soufflant sur eux, il leur communique son esprit. *Huit* jours après, dans le même lieu, il leur apparaît encore, pour convaincre Thomas, qui n'avait pas assisté à la première scène, et qui avait déclaré qu'il ne croirait pas à la résurrection de Jésus, tant qu'il ne l'aurait pas vu de ses yeux et touché de ses mains.

Une troisième fois, Jésus se montra à un certain nombre de ses disciples, qui étaient en train de pêcher sur le lac de Tibériade. Ils ne le reconnurent pas d'abord; mais à la pêche miraculeuse qu'il leur fit faire, Jean, son disciple bien aimé, le reconnut le premier et le fit reconnaître aux autres. Jésus alors prit son repas avec eux, et, une discussion s'étant élevée entre eux sur la préséance, il la calma avec son habileté habituelle.

Là s'arrête le récit du quatrième évangile, saint

Jean pas plus que Mathieu d'ailleurs, ne rapportant l'ascension du Seigneur, sans doute parce qu'il a cru que l'annonce que Jésus en avait faite à Magdeleine suffisait pour la certifier.

Il y a loin, on le voit, de ce récit aux trois précédents, si divergents entre eux déjà. Que sera-ce donc, si on y ajoute les deux autres relations que nous avons de la vie du Christ ressuscité, celle qui se trouve dans saint Paul, celle qui se trouve dans les *Actes!*

Suivant saint Paul[1], Jésus ressuscité s'est montré six fois :

A Pierre,

Puis aux onze,

Puis à plus de cinq cents frères,

Puis à Jacques,

Puis aux apôtres,

Puis enfin à lui-même.

Suivant les *Actes*[2], il est resté quarante jours sur la terre, apparaissant plusieurs fois à ses disciples, pour leur parler des choses du ciel, et leur ordonner d'attendre à Jérusalem l'envoi prochain du Saint-Esprit, avant d'aller rendre témoignage de lui par toute la terre. Puis un jour, sur la montagne des Oliviers, pendant qu'il parlait à un certain nombre d'entre eux, il a été, à leur vue, enlevé au ciel ; et, comme ils le suivaient de leurs regards

1. *Première aux Corinthiens*, chap. xv.
2. Chap. i.

étonnés, deux hommes leur sont apparus avec des vêtements blancs, et leur ont annoncé que ce Jésus qui venait d'être enlevé au ciel en redescendrait un jour. Les disciples alors, retournant à Jérusalem, ont été rejoindre les apôtres dans la chambre haute, où ils se tenaient avec la mère et les frères de Jésus.

Tels sont tous les récits qu'il s'agit de concilier.

La tâche est malaisée, et saint Augustin lui-même n'ose se flatter de la mener complètement à bien. Pourquoi ne l'essaierait-il pas cependant? Ici comme ailleurs, il ne s'agit que d'étager les récits, qu'on ne peut parvenir à fondre; et n'a-t-on pas, ici comme ailleurs encore, la ressource de ces deux grands principes :

Que chaque évangéliste avait le droit de ne rapporter que les faits qu'il voulait;

Et que le Saint-Esprit était le maître de les leur rappeler dans l'ordre qui lui plaisait?

En y ajoutant le droit que nous savons, de se servir des mots à peu près comme ils l'entendaient, que ne doit-on pas arriver à concilier?

Et avec tout cela pourtant saint Augustin n'a réussi à concilier quoi que ce soit.

On va en juger.

Au sujet de l'ensevelissement de Jésus, il n'y a de divergence pour lui entre les synoptiques et Jean que sur l'adjonction de Nicodème à Joseph. Or, les synoptiques, dit-il, ont bien eu le droit

d'omettre Nicodème[1]! Malheureusement la contradiction n'est pas là : elle est dans ce fait, que, suivant les synoptiques, Joseph s'est borné à ensevelir Jésus sans l'embaumer, puisque les femmes, *qui n'avaient quitté Jésus qu'après sa mise au tombeau*, sont venues le surlendemain pour l'embaumer elles-mêmes, selon la déclaration formelle de Marc et de Luc, tandis que chez Jean, Joseph, non content de l'ensevelir, l'embaume de sa propre main, avec cent livres de myrrhe et d'aloès, que Nicodème avait apportées pour cela, et qui, pas plus que l'embaumement lui-même, n'ont pu échapper aux regards de ces femmes.

Or, de cette contradiction-là saint Augustin ne dit rien, ni saint Jérôme non plus. Les conciliateurs *à tout prix*, qui sont venus depuis, se sont rejetés sur l'ignorance où les femmes auraient été de l'embaumement. Mais comment concilier cette ignorance avec leur présence sur les lieux?

Sur l'arrivée des femmes au tombeau et les apparitions qu'elles y ont eues, la question est plus compliquée encore, puisque ce n'est pas seulement entre les synoptiques et Jean, mais entre les synoptiques eux-mêmes que les divergences existent[2].

Occupons-nous donc de ceux-ci d'abord.

Si Mathieu seul a parlé des gardes et de ce qui

1. Liv. III, chap. XXIII.
2. Liv. III, chap. XXIV.

leur advint, dit saint Augustin, c'est qu'il n'a pas plu aux autres de le faire.

Si Mathieu seul a parlé du tremblement de terre, c'est qu'il a pris son récit de plus haut que les autres, et que le tremblement de terre avait eu lieu déjà au moment d'où partent ceux-ci.

Ne chicanons pas saint Augustin sur son explication du silence de Marc et de Luc à l'endroit des gardes, quelque étrange que soit ce silence, et quelque commode que soit l'explication. Mais sur le moment du tremblement de terre le texte de Mathieu est positif : c'est à l'instant de l'arrivée des femmes, et non avant, que le tremblement a lieu. *Ecce terræ motus factus est magnus*, dit la Vulgate ; et les autres verbes sont au même temps, et il n'y a pas de puissance au monde qui puisse transformer la moitié d'entre eux en plus-que-parfaits, tandis que les autres sont au simple passé. S'il s'agissait d'un texte ordinaire, on rirait au nez de quiconque en proposerait une explication pareille. Que dire donc, quand c'est à l'Esprit de vérité et de droiture qu'on prête de pareilles façons de dire?

Sur la place des deux anges si différente dans Mathieu et dans Marc, saint Augustin varie. Son premier mouvement est de recourir à l'explication si commode, qu'il y a là deux faits réels, dont chaque évangéliste a jugé à propos de ne rapporter qu'un. Les femmes, dit-il, ont vu en effet deux anges, l'un en dehors du tombeau, l'autre dedans ;

mais Mathieu a cru bon de ne parler que du premier, et Marc que du second [1]. L'explication cependant lui paraît à lui-même peu probante ; et il en propose bientôt une seconde : qu'il n'y a bien eu qu'un ange, mais que, le tombeau étant dans un jardin, ainsi que l'indique saint Jean, et ce jardin pouvant être entouré d'un mur, Marc a employé dans l'endroit en litige le mot *tombeau* pour le jardin lui-même, de sorte qu'en disant que l'ange était *dans* le tombeau, il a dit absolument la même chose que Mathieu disant qu'il était *dehors*. Cette explication assez fantaisiste revient à dire qu'en parlant d'une chose un auteur peut brusquement désigner par le même nom une autre chose sans en avertir ! Tout étrange qu'elle est cependant, l'explication n'en a pas moins fait fortune, et on la trouve, aujourd'hui encore, reproduite dans plus d'un *compendium* de théologie ! Elle a ses difficultés malheureusement, car enfin il n'y a pas trace d'un jardin chez Marc ; et chez Jean ce tombeau taillé dans le roc, au milieu d'un jardin, est partout si distinct de ce jardin, que la confusion entre eux paraît chez lui-même complètement impossible. On a donc fait subir quelques changements à l'explication, et, laissant de côté le jardin, on a prétendu que le tombeau lui-même était composé de deux pièces, devant chacune desquelles avait été placée une

1. § 63.

grosse pierre, que l'ange avait fait rouler en avant, choisissant la seconde pour s'asseoir dessus, de sorte que Mathieu a pu dire qu'il était en *dehors* par rapport à la seconde pièce, et Marc dire qu'il était en *dedans* par rapport à la première. Le fait serait d'ailleurs attesté par des voyageurs qui ont visité le saint sépulcre[1]. Quel dommage que ni saint Augustin ni saint Jérôme n'aient songé à interroger là-dessus les voyageurs de leur temps!

Les trois explications s'infirment les unes les autres; et les textes sont également contraires à toutes. Il n'est pas plus question de deux pièces ou de deux pierres dans l'un quelconque des évangélistes, qu'il n'est question de jardin dans Mathieu, dans Marc ou dans Luc. C'est une seule pierre que, selon Mathieu, Joseph roule devant le tombeau *creusé dans le roc,* et une seule pierre que les prêtres scellent. C'est bien *devant* ce tombeau, selon lui encore, que les femmes aperçoivent l'ange, comme c'est bien *dans* ce tombeau qu'elles entrent, selon Marc, pour y trouver l'ange assis à droite. Pour soutenir le contraire, il faut dire une fois de plus que A signifie B, que *Pierre* signifie *Paul*, que *nuit* signifie *jour*, que nul mot enfin n'a de signification à lui quand il passe par la bouche de l'Esprit-Saint.

Les difficultés recommencent avec les suites de la scène dans nos deux évangélistes. Dans Mathieu,

1. Liénard, *Commentaires sur saint Luc*, p. 376.

les femmes partent, à la fois effrayées et ravies, pour tout raconter aux apôtres, auxquels elles disent tout en effet. Dans Marc, elles ont si peur, qu'elles se sauvent, et ne disent rien à personne. — Eh bien, le mot *personne* ici, dit saint Augustin, représente simplement l'ange et les gardes; elles n'ont rien dit à ceux-là, mais à d'autres elles ont pu parler. — Les gardes malheureusement n'existent pas chez Marc, et chez Mathieu *ils sont comme morts*. A quoi bon mentionner alors que par frayeur les femmes ne leur ont rien dit? Quant à l'ange, comment à lui seul répondrait-il au mot *personne*? Sans compter que c'est après leur fuite du tombeau, et non lorsqu'elles y sont, que Marc signale ce silence des femmes.

Et chez Luc, à son tour? Chez lui ce n'est pas un ange que les femmes ont vu dans le tombeau, mais deux, et pas *assis*, mais *debout*. — « Qu'importe! dit « saint Augustin; Luc a passé la rencontre de l'ange « *dehors;* Mathieu, la rencontre des deux anges *au* « *dedans*[1]. » — C'est en revenir pour ces deux anges au système qu'Augustin lui-même avait trouvé insuffisant pour le premier. On va loin avec des raisons pareilles[2]. Aussi certains théologiens ont-ils préféré dire que les deux apparitions avaient eu lieu à des femmes différentes, les nombreuses femmes

1. § 67.

2. C'était déjà pourtant celle d'Origène. (*Contra Celsum*, liv. V, n° 621.)

qui suivaient Jésus ayant fait le voyage du tombeau à plusieurs fois et en plusieurs troupes[1].

Cette explication n'est pas plus conforme aux textes que la précédente, chaque évangéliste ayant manifestement voulu raconter la seule visite au tombeau qui lui fût connue, et les visiteuses de Marc et Mathieu figurant parmi celles de Luc[2]. En s'infirmant l'une l'autre, elles aussi, les deux explications des exégètes orthodoxes sur ce nouveau point ne sont qu'une preuve de plus des embarras de l'Église.

Que sera-ce quand on arrivera à Jean? Ici en effet c'est la *seule* Marie-Magdeleine qui va au tombeau et par *deux* fois, sans apercevoir d'ange sur la pierre à sa *première* visite; et les deux qu'elle aperçoit à la seconde, sans entrer, et rien qu'en se baissant pour voir, ne sont pas *debout*, comme ceux de Luc, mais *assis* aux deux bouts de la place où avait été le corps. Là encore saint Augustin essaie de se tirer d'affaire, en acceptant toutes les scènes comme successivement arrivées aux mêmes personnages, et en disant que chaque évangéliste n'a rapporté que celles qu'il a voulu[3]. Quoique Jean, dit-il, ne nomme que Magdeleine, les autres femmes étaient avec elle selon lui, comme selon les synoptiques, puisqu'il lui fait dire, *nous ne savons pas où*

1. Liénard, *loco citato*.
2. Luc, chap. XXIV, v. 10.
3. § 69.

on l'a mis. Elles sont donc venues toutes ensemble au tombeau, et sont retournées tout dire aux apôtres quand elles ont eu vu la pierre renversée ; puis elles sont revenues toutes, ont toutes vu l'ange de Mathieu assis sur la pierre, et se baissant toutes ont toutes aperçu les deux anges de Jean assis au pied et à la tête de la place où avait été le corps ; puis enfin elles sont toutes entrées et les deux anges se sont trouvés *debout* devant elles toutes, comme dans Luc.

Tout cela ne soutient pas l'examen. Quelque liberté que saint Augustin réclame pour l'Esprit-Saint, inspirateur des évangélistes, comment comprendre qu'aucun synoptique n'ait rien dit de la fuite des femmes à la vue de la pierre renversée? que tous au contraire nous les aient montrées continuant à s'avancer vers le tombeau, malgré cette découverte? Si d'autre part le mot, *nous ne savons*, au lieu de n'être qu'une négligence de l'écrivain[1], est une preuve que d'autres femmes étaient là, le *je*, dont Magdeleine se sert constamment dans sa seconde visite au tombeau, prouvera que cette fois elle y était seule, comme tout le reste du récit le dit. Or, selon Mathieu, selon Marc, selon Luc, c'est à toutes les femmes ensemble que les anges apparaissent et parlent. La Magdeleine de Jean, en plus,

1. Dans le premier chapitre de la *Genèse*, Dieu dit alternativement *je* et *nous*. Il est vrai qu'on a vu là une preuve de la Trinité !

n'entre pas dans le tombeau : aussitôt que du dehors elle a parlé aux anges, *elle se retourne*, et aperçoit derrière elle Jésus. Si donc elle est entrée réellement, le récit de Jean n'est pas l'omission d'un fait, mais une contre-vérité. Avec ce système d'accumulations, enfin, les anges auront répété trois fois aux mêmes femmes l'annonce de la résurrection du maître, une fois d'après Mathieu, une fois d'après Marc, une fois d'après Luc. A quoi bon la seconde après la première? A quoi bon la troisième après la seconde? Et celle-là encore ne sera pas la dernière, car Jésus, selon Jean, la reprendra encore! En face de toutes ces impossibilités, les théologiens, que nous avons montrés recourant à la diversité des visiteuses, déclarent hautement que Marie-Magdeleine était seule dans les voyages que lui a prêtés Jean [1]. Mais, s'ils sont d'accord ainsi avec le texte de Jean, ils ne sont pas plus d'accord pour cela avec celui des synoptiques; et leur explication en définitive n'aboutit qu'à fournir un argument de plus contre saint Augustin.

Viennent maintenant les apparitions de Jésus lui même. Celles aux femmes d'abord.

Suivant Mathieu [2], il a apparu à toutes ensemble, comme elles étaient en route pour aller raconter aux apôtres la rencontre des anges. Suivant Marc et suivant Jean, il n'a apparu qu'à la seule Magde-

1. Liénard, *Commentaires sur saint Jean*, p. 541.
2. V. 9.

léine, avec les différences que l'on sait dans les deux récits. Suivant Luc, il n'a apparu à aucune.

L'explication d'Augustin est des plus simples [1]:

Marc n'a fait qu'indiquer la scène développée par Jean, et il a plu à tous deux de ne point parler de l'apparition aux femmes réunies; Mathieu a omis volontairement celle à Magdeleine; et Luc a jugé à propos de ne parler d'aucune.

Malheureusement pour cet éternel système du *bon plaisir*, après l'apparition de Jésus à Magdeleine, dans Jean, son apparition au groupe de femmes, dont elle fait partie dans Mathieu, est absolument inutile; et quant à Luc, il n'a pas *omis* ces apparitions, il les a *niées* en réalité. Devant l'incrédulité des apôtres, en effet, quand les femmes ont été leur dire qu'elles avaient trouvé le tombeau vide et qu'elles avaient vu les anges, celles-ci n'avaient qu'à rapporter leur rencontre avec Jésus même, si cette rencontre avait eu lieu. Et que disent, à leur tour, les disciples d'Emmaüs à Jésus? que les femmes ont vu les anges; rien de plus.

Les apparitions de Jésus aux apôtres donnent lieu à plus de difficultés encore; car ce ne sont plus les Évangiles seuls qu'il faut concilier à leur sujet, mais aussi l'Épître aux Corinthiens et les *Actes*.

Chez Mathieu, il n'y a qu'une apparition de ce genre, et, bien que Mathieu ne déclare pas qu'elle

1. Chap. xxv, § 70.

ait été la seule, rien n'y donne lieu de croire qu'il s'en soit produit d'autres, puisque le Christ a remis dans celle-là ses pouvoirs aux apôtres. Or, cette apparition a lieu en Galilée; tandis que, selon Marc et selon Luc, toutes se passent à Jérusalem même, ou dans les environs.

Saint Augustin[1] voudrait bien écarter la difficulté, en présentant cette apparition de Galilée comme une simple figure, une métaphore mystique, destinée à exprimer la future transmission de la Grâce des Juifs aux Gentils. Mais, en face des termes si formels de Mathieu, il se sent forcé de chercher autre chose, et ce qu'il trouve alors c'est que, en faisant promettre à Jésus d'apparaître aux disciples en Galilée, Mathieu ne lui a pas fait dire qu'il ne leur apparaîtrait que là, ou même qu'il leur apparaîtrait là d'abord; de sorte que, en rapportant cette unique apparition, qu'il était bien le maître de choisir entre toutes, Mathieu n'est pas en contradiction avec les autres évangélistes! On serait difficilement plus subtil. Mathieu, cela est vrai, n'a dit ni le mot *seulement* ni le mot d'*abord;* mais dire à quelqu'un : « *Allez dans tel lieu, où je « serai avant vous, et où vous me verrez,* » n'est-ce pas l'équivalent de lui dire que c'est là d'*abord* qu'il vous verra? Car autrement à quoi bon lui annoncer que l'on prend les devants ?

1. §§ 80 et 86.

Une autre grosse pierre d'achoppement est Marc, avec son unique apparition aux onze, suivie formellement de l'ascension de Jésus au ciel. Saint Augustin voudrait bien écarter cette pierre-là, sous prétexte que Marc n'a pas dit, « *ce jour-là*, ou, *après leur avoir parlé ainsi*, Jésus fut « enlevé au ciel, » mais simplement, « *après leur avoir parlé.* » Peut-être, dit-il, y aurait-il moyen d'admettre que c'est *après leur avoir parlé un autre jour,* ce qui ouvrirait la porte à toutes les conciliations[1]. Les textes seulement sont plus forts que toute sa bonne volonté, et lui-même finit par reconnaître que cette apparition a dû être la dernière. Mais alors, puisque le Christ a déjà vu tant de fois ses apôtres, puisque toutes les apparitions rapportées par les autres évangélistes se placent avant celle-là, puisque le Christ a eu ainsi tous les moyens de convaincre ses disciples, et les a convaincus, comme l'attestent Luc et Jean, que signifient les reproches qu'il fait ici encore à leur incrédulité ? Dire, comme le fait saint Augustin, que Jésus éprouve le besoin de les leur refaire encore une fois, c'est ne rien dire, car c'est prendre l'objection pour réponse. Qu'y gagne le saint d'ailleurs ? Chez Marc, quand Jésus est enlevé au ciel, c'est de la *maison* même où il a trouvé les apôtres réunis, puisque ceux-ci en sortent[2] pour aller

1. § 77.
2. V. 20.

prêcher son Évangile à travers le monde. Dans Luc, au contraire, ce n'est pas de la maison où il leur a parlé qu'il est enlevé, mais de *Béthanie*, où il les a emmenés de cette maison[1]; et les *Actes*, renchérissant sur le tout, précisent le point de Béthanie d'où cette ascension a eu lieu, point qui est le jardin des Oliviers[2]. Saint Augustin n'a rien dit de ces dernières contradictions; et, en effet, qu'aurait-il pu en dire[3]?

Voici qui est plus fort d'ailleurs.

Dans saint Luc, l'ascension de Jésus a lieu le jour même de sa résurrection; dans Marc, dans Mathieu, dans Jean, dans Paul, le laps de temps qui sépare les deux faits est indéterminé, quoiqu'il soit évidemment de plusieurs jours; dans les *Actes*, il est expressément de quarante. Comment concilier tout cela?

Saint Augustin s'en tire, en supposant que Luc a sous-entendu un intervalle de quarante jours entre deux de ses versets. Le procédé serait étrange de la part de l'Esprit de vérité; mais enfin la chose même est-elle matériellement possible? Pour saint

1. V. 50.

2. Chap. 1, v. 12.

3. Tishendorf a fait mieux encore que saint Augustin, quoique cela semble difficile. Les six derniers versets de Marc, qui sont le récit continu d'une seule et unique apparition, il a trouvé le moyen de les décomposer en trois morceaux, de façon que chacun de ces morceaux réponde à une apparition différente chez Lucou chez Jean!

Augustin, ce sous-entendu se place entre les dernières paroles de Jésus[1] et son ascension au ciel [2].

Or voici les versets :

V. 48. — « Vous rendrez témoignage de tout « cela. »

V. 49. — « Et je vous promets d'envoyer sur « vous l'esprit de mon père. Restez donc en cette « ville, jusqu'à ce que vous ayez reçu la puissance « d'en haut. »

V. 50. — « Et il les emmena au dehors à Bé- « thanie, et élevant les mains il les bénit. »

V. 51. — « Et il arriva que, pendant qu'il les « bénissait, il les quitta, et fut enlevé au ciel. »

V. 52. — « Et eux, après l'avoir adoré, s'en « retournèrent à Jérusalem avec une grande joie. »

Quel est l'homme de sens rassis qui admettra la possibilité de sous-entendre quarante jours entre les versets 49 et 50 ?

Cela est si vrai, que bon nombre de théologiens ont essayé de les sous-entendre un peu plus haut, entre le moment où Jésus finit de manger, et les dernières paroles que Jésus adresse à ses disciples[3].

Voici ces nouveaux versets :

V. 42. — « Les apôtres lui offrirent une part « d'un poisson grillé, et d'un gâteau de miel. »

1. V. 49.
2. V. 50, 51.
3. Schleiermacher, sur saint Luc; Paulus, *Exégèse;* Tishendorf, §§ 178 et 182.

V. 43. — « Et lui, la prenant devant eux, en « mangea, et, prenant le reste, le leur donna. »

V. 44. — « Et il leur dit : ce sont là les choses « que je vous ai annoncées, alors que j'étais avec « vous.... »

Quel est, à son tour, l'homme de sens rassis qui sous-entendra quarante jours entre les versets 43 et 44 ?

Les deux tentatives achèvent de se détruire l'une par l'autre. L'unité de jour, d'ailleurs, est confirmée expressément par l'épître de Barnabé[1], dont l'Église admet l'authenticité, et qui est dans tous les cas un monument incontesté des opinions chrétiennes à la fin du premier siècle ou dans le second.

La contradiction sur ce point, comme sur les précédents, est donc bien flagrante.

Nous n'en finirions pas, si nous voulions relever toutes les autres contradictions.

Ni Mathieu ni Marc n'ont parlé de la visite d'un apôtre quelconque au tombeau. Luc y fait courir Pierre, après le rapport des femmes, quand celles-ci ont eu toutes leurs visions; et, bien qu'il ne parle que de Pierre à ce moment[2], on peut croire, d'après un autre verset[3], que Pierre n'y était pas allé seul. Chez saint Jean, c'est après le premier rapport de Magdeleine, et quand elle n'a

1. Chap. xv.
2. V. 12.
3. V. 26.

encore eu aucune vision, que Pierre et Jean courent à la tombe. La différence des deux moments est flagrante. — Simple transposition de Luc, dit Augustin[1]! Il a *repris* après le second rapport ce qu'il avait omis d'indiquer après le premier. — Si Luc en a averti, c'est très bien; mais s'il ne l'a pas fait, il a commis une *erreur* ou un *mensonge*. Or, voici son texte[2] :

« Les disciples traitèrent de radotage ce que « disaient les femmes, et n'y crurent pas.

« Mais Pierre se levant courut au tombeau, et, « s'étant baissé, il aperçut les linges seuls, et il s'en « retourna en s'étonnant de ce qui s'était passé. »

En quoi cela ressemble-t-il au langage d'un écrivain qui revient sur un fait qu'il a omis? Pierre, chez Luc, arrivé au tombeau, se borne à se *baisser* pour regarder dedans; chez Jean, il y entre. Quel est celui des deux évangélistes qui se trompe ou nous trompe?

Et les anges qu'ont vus les femmes, selon les synoptiques, où étaient-ils quand les deux apôtres, selon Jean, arrivent au tombeau en même temps qu'elles?

De tout cela saint Augustin ne dit rien, car il ne parle pas du second fait, et c'est ne rien dire sur le premier que de prétendre simplement que Pierre a fait les deux choses[3]. S'il les a faites toutes deux,

1. Chap. 25, § 70.
2. Chap. XXIV, v. 11, 12.
3. § 70.

Luc se trompe et nous trompe en ne lui en prêtant qu'une.

Pour saint Augustin, l'apparition de Jésus aux apôtres dans Luc, se confond avec sa première apparition dans Jean, en l'absence de Thomas[1]. Les alentours et les détails n'en sont pas les mêmes, cela est vrai : la scène, dans Jean, n'est pas plus précédée de l'apparition aux disciples d'Emmaüs, que celle de Luc n'est suivie de l'apparition à saint Thomas, dont Luc n'a pas davantage mentionné l'absence, et Jésus, dans Jean, insuffle lui-même le Saint-Esprit à ses apôtres, tandis qu'il se borne à le leur promettre dans Luc ; mais qu'importe ! il ne s'agit que de voir les ressemblances des choses, et de laisser de côté leurs différences ! Ce qui embarrasse Augustin davantage, c'est l'apparition au lac de Tibériade. Saint Jean déclare qu'elle était la *troisième*[2] que Jésus fît à ses apôtres ; or, avec son système d'accepter pour réelles et distinctes toutes les apparitions qu'il ne pouvait fondre, saint Augustin, même en négligeant les apparitions aux femmes, était forcé d'en placer au moins quatre avant celle-là :

L'apparition à Pierre ;

L'apparition aux disciples d'Emmaüs ;

La première aux apôtres, en l'absence de Thomas ;

1. § 74.
2. Chap. xxi, v. 14.

La seconde, en présence de Thomas.

Une violence faite à la langue le tire d'embarras. Saint Jean n'a pas dit, suivant lui, que c'était la *troisième fois* que Jésus se montrait à ses disciples, mais le *troisième jour,* ce qui était exact dès que les trois premières apparitions avaient eu lieu le même jour.

Le texte grec, malheureusement, est contre saint Augustin.

Τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, dit saint Jean; et pas un individu sachant le grec ne traduira τρίτον autrement que par la troisième fois. Aussi d'autres théologiens ont-ils essayé de dire qu'il ne s'agissait là que des apparitions aux disciples en corps (*discipulis congregatis*)[1], ce qui excluait les deux premières, non moins que les apparitions aux femmes. Malheureusement ici encore, *congregatis* n'est pas dans le texte, et au lac de Tibériade les disciples n'étaient que sept!

Saint Paul ne cause pas moins d'ennuis à saint Augustin. En additionnant les apparitions qu'il ne peut fondre, saint Augustin arrive jusqu'à dix; or, saint Paul ne va qu'à cinq, dont une ne figure pas dans les Évangiles, et dont une autre, l'apparition aux onze, se présente à un rang qui dérange complètement les calculs d'Augustin. En vain celui-ci essaie-t-il de prouver que Paul n'a pas

1. Liénard, *Commentaires sur saint Jean,* p. 546.

voulu être complet, parce qu'il n'a pas mis *primo* devant la première apparition[1]. Paul, qui voulait démontrer la résurrection de Jésus-Christ, avait intérêt à en rapporter toutes les preuves qu'il savait; et à l'exception de l'inutile *primo*, toutes ses formules d'énumération sont celles d'un individu qui veut donner une série complète. Quant à l'apparition dont la place gêne saint Augustin, l'apparition aux onze, contradictoire en cet endroit à celle qui est faite à la masse des disciples dans saint Luc et dans saint Jean, le saint essaie de s'en débarrasser, en disant qu'il ne s'agit pas *des onze*, c'est-à-dire des apôtres, mais de onze disciples quelconques. Ce qu'il y gagne, on ne le sait trop, puisque ces onze, quels qu'ils soient, ne peuvent équivaloir à l'ensemble des disciples, dont il est question dans Luc et dans Jean. Mais ce subterfuge même ne lui est pas laissé, car le texte grec dit nettement *les onze*, οἱ ἕνδεκα, avec l'article, et non pas *onze* tout seul.

Et voilà, sur cette question de la résurrection, à quoi saint Augustin en est arrivé! Voilà les explications qu'il nous donne, toutes semblables à celles qu'il nous a données sur les autres questions! Nous aurions pu nous arrêter sur un bien plus grand nombre de points dans ce livre du saint. Nous aurions eu à y montrer partout les mêmes procédés à l'œuvre, partout les mêmes résultats obte-

1. §§ 71 et 85.

nus. Nous n'avons pas cru nécessaire de le faire, et nous nous en tiendrons là. Notre but était de faire voir l'impuissance de l'Église à concilier les textes, dont elle est hors d'état, d'autre part, d'établir l'origine. La démonstration nous semble suffisante ainsi.

CONCLUSION

Si nous avions à résumer en quelques mots tout le contenu de ce volume, nous dirions :

Des dogmes, dont plus d'un répugne à la raison, qui ne sortent même pas clairement des livres dont on prétend les tirer ;

Des enseignements sur le monde, qui sont de plus en plus chaque jour démentis par la science ;

Des livres, dont on ne saurait prouver l'authenticité, qu'on reconnaît soi-même n'être pas intacts, et dont on ne peut concilier les contradictions qu'en violant les plus simples règles de la logique :

Voilà le bilan définitif de l'Église.

Quelle que puisse être la sincérité de ses défenseurs, il nous sera bien permis de dire, après cela, que ce n'est pas sur l'évidence que repose leur foi. C'est le cœur, c'est le tempérament, c'est la tournure d'esprit, ce sont les habitudes acquises, le pli contracté dès l'enfance, qui ont chez eux décidé

du fait. Leur conviction, principe de vertus et de bonnes œuvres pour un grand nombre d'entre eux, est éminemment respectable; mais, scientifiquement sans valeur, elle ne constitue pour eux aucune supériorité sur le reste de la société, et elle ne leur donne droit à aucun privilège. Que le clergé reste donc chez lui, où nul ne songe à aller le troubler ; qu'il y reste en paix, donnant une foi à ceux qui lui en demandent, des consolations à ceux qui en espèrent de lui ; qu'il continue même à y instruire les enfants de ceux qui les lui confient, pourvu que ce soit sous le contrôle de l'État et dans les mêmes conditions que tout le monde. Mais qu'il renonce à commander à la société civile ; qu'il renonce à imposer sa politique et ses lois à un peuple que le raisonnement et les sciences ont émancipé, et qui ne courbe plus sa raison que devant l'évidence.

APPENDICE

Les quatre articles qui suivent ont paru dans la *Revue indépendante du Nord*. Portant uniquement sur l'Ancien Testament, ils ne se rattachent pas essentiellement à l'objet de ce livre. Mais ils y touchent pourtant d'assez près, et en complètent assez la pensée, pour que nous ayons cru devoir les reproduire.

Sauf quelques améliorations de détail, nous les donnons absolument tels qu'ils ont paru d'abord.

BOSSUET ET LE PENTATEUQUE

Entre toutes les questions que soulève l'histoire du christianisme, il n'en est guère de plus importante que celle de la formation du *Pentateuque*, réunion des cinq livres que la tradition attribue à Moïse. Malheureusement aussi il n'en est guère où l'Église ait moins réussi à faire la lumière, et où les preuves qu'elle apporte soient moins concluantes. En dépit d'une tradition dont on n'a pas les étapes, qui ne s'appuie sur aucune déclaration de l'auteur, et qui, comme toutes les traditions, aurait besoin d'être confirmée par des arguments plus sérieux, ce livre, tel que nous l'avons aujourd'hui, avec ses répétitions, ses contradictions, son désordre, avec ses récits matériellement impossibles[1], avec les traces évidentes qu'y ont laissées des mains bien postérieures à celles de Moïse, ce

1. Voir à cet égard l'ouvrage du docteur Colenso : *The pentateuch and the book of Josua.*

livre a l'aspect, non d'une œuvre de Moïse même, mais d'une collection de vieux documents de provenances diverses, poèmes, légendes, et autres choses pareilles, qu'un chercheur bien intentionné aurait réunis un peu au hasard, et qu'une raison inconnue, la mort peut-être, l'aurait empêché de fondre ensemble.

Quels renseignements historiques a-t-on donc sur la formation de ce livre?

Si l'on cherche ce qu'en ont dit, non pas les ennemis de l'Église, mais ses amis les mieux placés pour savoir les choses, voici ce que l'on trouve en substance chez les premiers Pères de l'Église qui aient parlé de la question, chez Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, aux environs de l'an 200 :

« Toutes les anciennes Écritures ayant été détruites dans le sac de Jérusalem par Nabuchodonosor, en 588, Esdras, cent cinquante ans plus tard, les reconstitua tout entières, avec l'aide de l'inspiration divine, par un miracle semblable à celui de Noé refaisant complètement, après le déluge, le livre d'Hénoch, qui avait péri dans le cataclysme[1]. »

Avant ces écrivains déjà, l'écrit connu sous le nom du 4e livre d'Esdras, développant cette même donnée, avait décrit les procédés matériels de cette

1. Tertullien, *De cultu feminarum*, Liv. I, chap. III. — Saint Irénée, *adversus Hœreses*, liv. III, chap. XXV. — Clément d'Alexandrie, *Stromates*, liv. I, chap. XXII.

inspiration, qui était passée par la bouche, comme les aliments ou comme l'air[1]. Le quatrième livre d'Esdras est tenu depuis longtemps pour apocryphe, quoiqu'il ait eu ses jours de crédit dans l'Église, et il y a longtemps aussi que l'on ne croit plus à l'authenticité du livre d'Hénoch, malgré les citations qu'en a faites l'épître canonique de Jude[2]; mais l'un et l'autre n'en restent pas moins comme des monuments de l'opinion dont nous parlons, et de toute la portée qu'on attribuait à cette reconstitution des livres saints par Esdras[3].

En laissant de côté le miracle, que nul ne saurait prouver, un fait au moins ressort de tous ces témoignages, c'est que, d'après les traditions de l'Église, conformes ici d'ailleurs à celles de la Synagogue, il y a eu, quatre-vingts ans après le retour de la captivité de Babylone, une reconstitution des livres saints par Esdras. Cette reconstitution a-t-elle été complète ou partielle? et par quels moyens a-t-elle été faite? Toute la question se borne à cela.

Qu'elle ait été complète, qu'Esdras, à lui tout seul, ait refait du tout au tout les livres de Moïse et des autres, je ne sais si personne l'a jamais sérieusement soutenu. On ne refait pas ainsi à un

1. 4e *Esdras*, chap. XIV.

2. Versets 14 et 15.

3. Le même fait se trouve reproduit dans les *Homélies Clémentines*, œuvre probable des Ebionites à la fin du 2e siècle.

jour donné toutes les annales d'un peuple, et on ne les lui fait pas ainsi accepter d'un seul coup, par quelque épouvantable cataclysme qu'il vienne de passer, et si disposé qu'il en sorte à s'incliner sous la main de ceux qui représentent pour lui le Dieu qui l'a frappé. Bossuet sur ce point a trop aisément raison[1].

Mais, à défaut d'une refonte totale, une refonte partielle est possible. Pour ne nous occuper ici que du *Pentateuque*, il se peut qu'Esdras ait réuni une partie des vieux documents historiques épars dans le pays, et dont plus d'un sans doute était par l'opinion publique rapporté à Moïse, qu'il les ait joints aux lois dont le souvenir se rattachait de loin au même, et qu'il ait formé du tout un seul livre qu'il a mis sous le nom de Moïse, comme on a mis sous son nom à lui les livres appelés le 3e et le 4e Esdras, sans parler du 1er et du 2e qui, dans leur tout au moins, ne peuvent pas plus être de lui que de Néhémias, auquel on en fait partager l'honneur avec lui[2].

1. *Histoire universelle*, 2e partie.

2. Sans parler des incohérences de la rédaction des deux livres, le 2e *Esdras* rapporte des faits qui se sont passés vers 336. Esdras ou Néhémias auraient dû avoir alors de cent quatre-vingts à cent quatre-vingt-dix ans. M. de Saulcy a voulu obvier à cet inconvénient en retardant les différents retours des Juifs à Jérusalem, de façon à faire de Néhémias un contemporain d'Alexandre-le-Grand. C'est ce que, en langage vulgaire, on appelle découvrir saint Pierre pour couvrir saint Paul. Saint

L'état du livre, avons-nous dit, répond complètement à cette donnée.

Que lui oppose donc Bossuet, qui a conduit contre elle avec une *maestria* si superbe le chœur de nos exégètes orthodoxes?

Bossuet lui oppose deux choses :

1° Les mentions de l'œuvre de Moïse qui se trouvent dans les livres antérieurs à Esdras;

2° L'existence du *Pentateuque* chez les Samaritains.

A la première de ces observations nous répondrons, à notre tour, deux choses : qu'elle est un cercle vicieux, et qu'elle est un abus de mots.

Elle est un cercle vicieux, car, d'après les Pères que nous avons cités, ce n'est pas seulement du *Pentateuque* qu'il faut attribuer la refonte à Esdras, mais de tous ces autres livres aussi dans lesquels on trouve des mentions de l'œuvre de Moïse[1], de sorte qu'on a toujours le droit de se demander si ces mentions, au lieu d'être du premier rédacteur, ne sont pas d'Esdras lui-même.

Elle est un abus de mots, car, dans les occasions bien plus rares qu'on ne pense, où les livres en

Paul n'en est pas mieux vêtu et saint Pierre en est un peu plus nu encore. Les textes d'Esdras même s'opposent absolument à cette hypothèse, qui a mis dix-huit cents ans à se produire.

1. Le 2e livre des *Machabées*, chap. II, v, 13, parle sur ce point comme les Pères eux-mêmes, sauf qu'il substitue Néhémias à Esdras.

question parlent de l'œuvre de Moïse, le signalement qu'ils en donnent ne convient pas au *Pentateuque*. Au temps de Jésus-Christ, cela est certain, les Juifs entendaient par *la Loi* (*Thora*) le *Pentateuque* tout entier, de même que sous la dénomination des *Prophètes* ils comprenaient les livres de *Josué*, des *Juges*, de *Ruth*, de *Samuel* et des *Rois*, à côté de ceux auxquels nous donnons le nom strict de prophètes[1]. Mais de ce qu'il en était ainsi au temps de Jésus il ne s'ensuit pas qu'il en fût de même aux temps antérieurs à Esdras. Quand dans ceux-ci, en effet, on parle d'un livre de la *Loi* de Moïse, c'est d'un livre de la *Loi* pris au sens propre, tel que celui que, dans le *Deutéronome*[2], Moïse est dit avoir écrit de sa main, qui pouvait être lu au peuple dans une seule assemblée, et dont la transcription tenait sur douze pierres. Un tel livre ne saurait se confondre avec le *Pentateuque;* il a pu entrer dans sa composition, mais il n'est certainement pas lui. Or, nulle part dans les livres antérieurs à Esdras ou refondus par lui il n'est question d'un autre écrit de Moïse, sauf le livre de l'*Alliance*, qui n'est que la rédaction des dix commandements dictés sur le Sinaï[3].

Reste alors le grand argument, celui qu'on re-

1. Saint Jérôme, *Prologus Galeatus*.

2. *Deutéronome*, chap. XXXI, v. 9, 10, 11-26; *Josué*, chap. VIII, v. 31, 32, 34.

3. *Exode*, chap. XXIV, v. 5-7.

produit partout depuis Bossuet, celui que l'on tient suspendu au-dessus de la tête des libres penseurs comme la massue qui doit les écraser : le *Pentateuque* samaritain! Les dix tribus d'Israël s'étant séparées de Juda dès le lendemain de la mort de Salomon, une barrière infranchissable, dit-on, s'est dès lors élevée entre les deux royaumes. Plus de communications, plus de rapports de l'un à l'autre. Et cependant on a la preuve que le *Pentateuque* existait aux mains des Samaritains, nom subséquent des dix tribus d'Israël, et qu'il y existait sans différences sensibles avec le *Pentateuque* juif. Les Pères de l'Église l'y ont vu de leurs yeux; et il y a plus, on en a retrouvé un exemplaire dans les temps modernes. A quoi Bossuet ajoute même que cet exemplaire est écrit en vieux caractères hébraïques, tandis qu'il serait constant que, après la captivité de Babylone, les Juifs n'écrivaient plus l'hébreu qu'en caractères chaldéens. Il faut donc de toute nécessité que le *Pentateuque* soit antérieur au schisme, puisque, sans parler de l'ancienneté dont fait foi pour lui l'écriture de l'exemplaire samaritain, jamais les dix tribus, après le schisme, n'auraient consenti à l'emprunter aux gens de Juda. Or, dès qu'on a la preuve qu'il est antérieur au schisme, comment ne pas croire, avec la tradition, qu'il est bien réellement de Moïse?

Voilà l'argument dans toute sa force; et nous

croyons par expérience qu'il est peu de personnes sur qui il n'ait fait impression.

Au fond cependant il ne prouve rien.

On n'a rien à conclure d'abord des caractères hébraïques de l'exemplaire samaritain, car, après la captivité, les Juifs avaient si peu renoncé à leur écriture nationale, tout en se servant souvent de la chaldéenne, que, de l'aveu de saint Jérôme[1], le livre d'Esdras même, comme les prophéties de Daniel et une partie de celles de Jérémie, était *écrit en caractères hébraïques*, quoique *composé en langue chaldéenne*. A plus forte raison les Samaritains, qui ne revenaient pas de Babylone, avaient dû conserver l'écriture hébraïque; et, s'ils ont accepté à ce moment le *Pentateuque*, ils ont dû l'écrire avec les anciens caractères.

L'autre assertion n'est pas plus concluante.

1° En supposant que les faits qu'elle allègue soient tous vrais, quelle preuve de l'authenticité et de l'intégrité du *Pentateuque*, que son antériorité sur le schisme! Entre la mort de Moïse et le schisme il s'est écoulé de cinq à six cents ans, suivant les plus récents calculs, et plutôt six cents que cinq, si dans le texte des *Juges* les mots ont un sens[2].

1. Préface de *Daniel*.

2. Cinq cent seize ans, suivant Robiou, *Histoire des peuples de l'Orient;* six cent neuf ans, suivant Duruy, *Histoire ancienne;* six cent cinquante ans, suivant l'*Art de vérifier les dates*.

En fait, le premier livre des *Rois*, chap. VI, v. 1, donne

2° Si le *Pentateuque* est authentique par cela seul qu'il est antérieur au schisme, et s'il est antérieur au schisme par cela seul qu'il est aux mains des Samaritains, que doit-on penser des livres de *Josué*, des *Juges*, de *Ruth*, de *Samuel*, des *Psaumes* de David, et des œuvres de Salomon, tous placés avant le schisme par l'Église, mais tous rejetés par les Samaritains, qui s'en tiennent au seul *Pentateuque*?

3° Parmi ces livres précisément il en est un qu'aujourd'hui les orthodoxes les plus sérieux regardent comme composé à l'aide de poèmes populaires et de légendes, à une époque sensiblement postérieure aux faits qu'il relate : c'est le livre des *Juges*, avec les quatre cents ans qu'il embrasse[1]. Et, parmi les autres parties du recueil sacré, les *Paralipomènes* sont, de l'aveu de Bossuet[2], attribués par l'Église elle-même à Esdras, qui les aurait composés d'une façon analogue bien longtemps après les événements. Logiquement alors la même chose doit s'admettre des deux livres de *Samuel* et des deux livres des *Rois*, qui présentent les mêmes traces d'une composition désordonnée

quatre cent soixante-seize ans; mais il est contredit par le livre des *Juges*, où le total des intervalles partiels indiqués dépasse de beaucoup six cents ans. Aussi que d'efforts de toute sorte, chez les orthodoxes, pour échapper à cette contradiction! Mais ils ont beau faire, les textes impitoyables sont là.

1. F. Lenormant, *Manuel d'Histoire ancienne*, t. I, p. 197.
2. *Histoire universelle*, Liv. I, chap. VIII.

et tardive. Mais alors aussi comment n'en serait-il pas de même du *Pentateuque*, qui offre exactement tous les mêmes symptômes?

Que sera-ce alors si les faits allégués par Bossuet ne sont même pas vrais?

Or, ils ne le sont pas.

L'espèce de muraille de la Chine, que Bossuet nous montre entre les deux nations, n'a jamais existé que dans son imagination.

Au temps du roi d'Israël Achab, plus de sept mille hommes de son royaume méritent que Dieu les mentionne comme lui étant restés fidèles[1].

Lors du renouveau de ferveur religieuse, qui signala les commencements du roi de Juda Ézéchias, de nombreux Israélites accoururent des dix tribus, pour prendre part, sur son invitation, aux fêtes qu'il célébrait à Jérusalem en l'honneur du vrai Dieu[2].

Sous le roi Josias, à son tour, lors de la restauration du Temple, on apporta à Jérusalem de toutes les parties d'Israël des offrandes en argent, pour prendre part à cette restauration[3].

Rien, d'un autre côté, n'est moins juste que de se représenter, après le schisme, le peuple du royaume d'Israël comme un tout homogène, qui se

1. Livre I des *Rois*, chap. XIX, v. 18.
2. Livre II des *Paralipomènes*, chap. XXX, v. 1-25.
3. Livre II des *Paralipomènes*, chap. XXXIV, v. 9.

serait maintenu jusqu'au bout dans son unité morale et dans son unité nationale. Au temps du même Ézéchias, le roi d'Assyrie Azar-Addon, après avoir conquis le royaume d'Israël, en emmena, comme d'un coup de filet, tous les habitants dans le nord de son empire, et les remplaça sur leur sol par des populations étrangères[1]. Ces nouveaux habitants, tous païens, apportèrent avec eux leurs dieux, dont ils associèrent bizarrement le culte à celui du vrai Dieu, qui leur fut enseigné par un prêtre, que, sur leur demande, le roi leur avait renvoyé d'entre les captifs Israélites. Entre ces nouveaux habitants et ceux du royaume de Juda les haines nées du schisme n'avaient pas de raison de subsister; et rien n'indique qu'elles aient subsisté en effet. Bien loin de là, quand Zorobabel, au retour de la captivité, se remet à construire le temple, les Samaritains viennent au premier moment lui offrir leur concours, pour honorer le Dieu dont le culte figure parmi leurs cultes à eux; et ce n'est que sur le refus de Zorobabel qu'ils opposent à la reconstruction du temple les violences dont a parlé Esdras, mais que n'ont mentionnées ni Zacharie ni Aggée, qui attribuent à la seule indifférence des Juifs les lenteurs de la reconstruction.

Ces violences mêmes, d'ailleurs, ne semblent pas avoir empêché les relations individuelles entre les

1. 2e livre des *Rois*, chap. XVII, v. 24-41.

deux peuples, puisque nombre de Juifs, à commencer par des prêtres et des lévites, épousèrent des femmes de la Samarie.

Les communications ont donc été constantes entre les Samaritains et les Juifs. A quelque moment que le *Pentateuque* se soit produit depuis le schisme, il a pu sans difficulté passer d'un peuple chez l'autre ; et, grâce en particulier aux familles mixtes dont nous venons de parler, la composition d'Esdras a eu toutes les voies ouvertes pour arriver jusque chez les Samaritains. On peut même aller plus loin : on peut indiquer, à la fois d'après Esdras[1], d'après l'historien Josèphe[2], et d'après Bossuet lui-même[3], un moment précis où, plus qu'à tout autre, la translation a pu se faire, en même temps que la séparation des deux peuples a dû y devenir définitive. Sous Darius Codoman, Manassès, frère du grand-prêtre Iaddus, épousa la fille de Sanaballet, gouverneur de la Samarie. Les Juifs sommèrent bientôt Manassès de renvoyer sa femme, ou de renoncer à la prêtrise et à l'espérance du grand pontificat. Sanaballet lui promit alors, s'il voulait garder sa fille, de lui faire élever un temple sur le mont Garizim, et de lui obtenir de Darius le titre de souverain pontife. Sur quoi Manassès passa dans la Samarie, *où il fut suivi par un grand nombre de*

1. 2e *Esdras*, chap. XIII, v. 28.
2. *Antiquités Juives*, liv. XI, chap. VIII.
3. *Discours sur l'Histoire universelle*, 1re partie, 8e époque.

prêtres et de lévites, qui avaient comme lui épousé des Samaritaines. Darius ayant été vaincu par Alexandre, Sanaballet, qui passa du côté du vainqueur, obtint de lui la réalisation des promesses qu'il avait faites à son gendre (333); et Bossuet ajoute *que ce fut probablement alors que les Samaritains commencèrent à quitter le culte des faux dieux, ne différant d'avec les Juifs qu'en ce qu'ils voulaient servir Dieu, non point dans Jérusalem, mais sur le mont Garizim.*

Que faut-il davantage pour expliquer qu'après Esdras le *Pentateuque* ait pu arriver aux mains des Samaritains? Ces prêtres, qui passaient ainsi à Samarie pour y continuer le culte de Dieu, à la différence près du sanctuaire, ne devaient-il pas y porter avec eux les livres qu'ils tenaient pour sacrés? Et les cent trente ans, qui séparent ce moment de celui où Esdras avait pu produire son livre, ne suffisaient-ils pas à en assurer l'autorité, dans un temps qui a cru à l'authenticité de tant d'autres œuvres?

On ne saura jamais bien, faute de documents, à quelle époque précise s'est formé le *Pentateuque*, quoique le fait de Manassès force à placer cette date sensiblement avant 333; mais ce qu'on peut dire en toute certitude, c'est que l'Église, à qui juridiquement incombe l'obligation de faire la preuve, puisque c'est elle qui affirme, est aussi impuissante à prouver l'authenticité et l'intégrité

du *Pentateuque*, qu'elle l'est à prouver celle des Évangiles[1].

1. On pourrait aller plus loin, et dire que, sur le *Pentateuque*, ses preuves mêmes se retournent contre elle. Nous n'avons point parlé, dans tout ce débat, de l'étrange découverte qu'au temps du roi Josias le grand-prêtre Helcias aurait faite du livre de la *Loi* de Moise, en cherchant dans le Temple l'argent qui y avait été déposé depuis peu *. L'étonnement et l'effroi, que le roi et ses sujets éprouvent à la lecture de ce livre, forcent à penser qu'il leur était complètement inconnu, et que ses prescriptions se produisaient alors devant eux pour la première fois. Les mots n'ont pas de sens si cela n'est pas. Aussi saint Jérôme, dans son *Traité contre Jovinien* **, déclare-t-il positivement que le livre ainsi trouvé était, non le *Pentateuque* tout entier, mais le *Deutéronome* seul; et tout le monde aujourd'hui semble de l'avis de saint Jérôme. Or, le *Deutéronome* est dans le *Pentateuque* samaritain, et, s'il y eût été déjà avant cette découverte, il n'aurait pas pu à ce moment être pour les Juifs un objet de surprise. Il n'y était donc pas encore, et les Samaritains ont dû depuis l'emprunter aux Juifs. Mais pourquoi dès lors n'ont-ils pas pu leur emprunter le *Pentateuque* tout entier?

* *Rois*, liv. II, chap. XXII et XXIII. — *Paralipomènes*.
** Liv. I, chap. V.

LA CHASTE SUZANNE

Que de délicieux tableaux ce nom seul rappelle! Combien d'œuvres ravissantes, où les plus grands peintres ont profité d'une sainte légende pour reproduire, avec approbation de l'Église, la beauté féminine dans une situation des plus délicates, et sous ses formes les plus exquises! Pourquoi faut-il, hélas! que celle dont la beauté exceptionnelle et la situation étrange ont enflammé un si grand nombre d'imaginations, ait donné lieu à autant de grosses dissertations qu'elle a inspiré de chefs-d'œuvre; et qu'elle soit aujourd'hui, avec son entourage, une des preuves les plus frappantes du déplorable état dans lequel nous sont parvenus ces livres saints, de l'authenticité et de l'intégrité desquels on veut faire le principe de notre foi et la règle de toute notre vie!

Et ce n'est pas d'hier que toutes ces batailles d'érudits ont commencé à l'entour d'elle! Ce n'est pas d'hier que l'on s'est pris à faire voler la poussière

des vieux in-folio au-dessus de son corps charmant! Dès le début du troisième siècle de notre ère, nous trouvons la lutte engagée à son sujet entre les deux plus grands docteurs du christianisme d'alors, entre Jules l'Africain, l'inventeur du premier système pour concilier les généalogies contradictoires du Christ, et son disciple Origène, l'illustre champion de l'Église contre Celse. Le premier rejette l'histoire de Suzanne comme apocryphe, et bien d'autres choses avec elle; l'autre essaie d'y faire croire, en s'efforçant d'y croire lui-même; et des arguments, comme des aveux de l'un et de l'autre, nous pouvons tirer à cette heure encore maint enseignement précieux.

Chacun sait que cette histoire fait partie du livre attribué à Daniel, de ce livre où, pendant la captivité de Babylone, dit-on, ont été écrits en traits de feu, et si longtemps à l'avance, les victoires de Cyrus et d'Alexandre, et le triomphe du Christ. Or, que dit Jules l'Africain à Origène[1]?

1° Que l'histoire de Suzanne ne se trouve point dans le texte hébreu de Daniel; qu'elle ne se lit que dans la *Bible des Septante*, c'est-à-dire dans la traduction grecque de la Bible par les soixante-dix Juifs, que vers 280 le roi d'Égypte Ptolémée Philadelphe avait chargés de lui traduire tous les livres saints.

1. *Patrologie. Œuvres d'Origène*, t. I, p. 42.

2° Que l'absence de cette histoire dans le texte hébreu ne saurait provenir ni d'un oubli ni d'une suppression, parce qu'il y a dans le corps du récit deux jeux de mots, qui n'ont jamais pu être faits en hébreu, et qui n'étaient possibles qu'en grec. Le premier des vieillards, en effet, ayant dit à Daniel qu'ils avaient surpris Suzanne sous un yeuse (πρίνον), Daniel lui déclare qu'il sera scié (πρισθεὶς); et le second ayant dit qu'ils l'avaient surprise sous un lentisque (σχῖνος), Daniel lui déclare qu'il sera fendu en deux (σχισθεὶς). Or, pour ces deux rapprochements de mots les termes faisaient absolument défaut en hébreu.

D'où Jules l'Africain conclut, avec toutes les apparences du droit, que l'histoire de Suzanne est dans le texte grec une interpolation des traducteurs, qui s'en sont d'ailleurs permis bien d'autres.

Origène, en lui répondant, avoue :

1° Qu'il est très vrai que l'histoire de Suzanne ne se trouve pas dans le texte hébreu, seule source légitime de tous les textes grecs [1];

2° Que les Juifs les plus savants, interrogés par lui, ont déclaré ne connaître dans leur langue aucun terme qui se prêtât au jeu de mots en question [2].

1. *Loco citato*, chap. II, p. 47. Toutes les éditions un peu savantes de la Vulgate font le même aveu. Voir entre autres l'édition de Paris, 1741.

2. Chap. VI.

A quoi il ajoute[1] que le mode de supplice des deux vieillards, tel qu'il est raconté dans Daniel, ne ressemble pas du tout à celui qui est rapporté par Jérémie[2], où, au lieu d'être l'un *fendu*, et l'autre *scié*, ils sont *frits* tous les deux par l'ordre du roi de Babylone.

Il semblerait qu'après cela Origène n'eût plus qu'à reconnaître que l'histoire de Suzanne était apocryphe. Mais lui, si accommodant sur tant d'autres points, tient, on ne sait pourquoi, à maintenir au moins que l'authenticité de cette histoire est possible; et voici les curieuses raisons qu'il en donne :

1° Si les plus savants des Juifs ne connaissent pas dans leur langue de termes qui se prêtent à ces jeux de mots, cela ne prouve pas absolument que de tels termes n'existent pas[3].

2° Si l'épisode de Suzanne manque au texte hébreu, il n'est pas le seul dans ce cas[4] : les histoires de Daniel avec Bel et avec le dragon y manquent également, ainsi que le récit de sa condamnation aux lions dans le chapitre quatorzième, récit contradictoire d'ailleurs à celui du même fait dans le chapitre sixième[5]. Et ce n'est pas dans le livre de Daniel seulement que se trouvent ces lacunes,

1. Chap. VII.
2. Jérémie, chap. XXIX, v. 22.
3. Chap. VII.
4. Chap. II.
5. Origène eût pu ajouter à la liste des passages manquant dans le texte hébreu le chapitre troisième, depuis le verset 25

compensées ou aggravées par des additions sur d'autres points, mais dans une foule d'autres livres de la Bible. Ainsi dans le livre d'*Esther*, le texte hébreu n'a ni les prières d'Esther et de Mardochée, ni la lettre d'Aman pour la destruction des Juifs, ni la lettre de Mardochée, au nom d'Assuérus, pour ordonner de les épargner[1]. De même, dans le livre de *Job*, un grand nombre de passages manquent au texte hébreu[2], tandis que, par contre, beaucoup d'autres passages s'y trouvent qu'on ne rencontre pas dans les Septante. De même encore pour *Jérémie* et pour la *Genèse*, où plus d'une fois, en outre, le sens change absolument en passant d'un texte à l'autre. Et cependant tout cela n'empêche pas l'Église de croire à l'authenticité de la *Genèse*, du livre d'*Esther*, et de ceux de *Jérémie* et *Job !*

3° S'il y a contradiction entre Daniel et Jérémie sur le mode de supplice des deux vieillards, c'est que le mode qui leur est prédit par Daniel était celui qui les attendait dans le ciel *après leur mort*[3].

jusqu'au verset 90, c'est-à-dire tout le cantique des trois jeunes gens dans la fournaise. — Voir saint Jérôme, préface de Daniel ; et la Vulgate de 1741.

1. Chap. III.

2. Chap. IV.

3. Chap. VII. — Origène aurait dû ajouter que Jérémie ne fait pas périr les deux vieillards pour avoir faussement accusé Suzanne, dont il ne parle pas, mais pour avoir forniqué avec les filles des Hé-

Telles sont les raisons d'Origène. La première ne se discute même pas.

La troisième, si étrange déjà par elle-même, est absolument contredite par le texte précis de la Bible : « *L'ange du Seigneur vous attend avec son* « *épée pour vous tuer*[1]. »

Quant à la seconde, quel aveu plus formel pourrait-on demander de l'incertitude de nos textes sacrés? Qu'on y ajoute cette affirmation de saint Jérôme, déjà constatée par nous ailleurs, qu'il y avait autant de versions de la traduction des Septante qu'il y avait de pays où elle existât[2], et que pourra-t-on rêver de plus complet en fait de raisons de douter de la Bible entière?

Mais tenons-nous-en pour aujourd'hui à l'histoire de Suzanne, et au cadre dans lequel elle se trouve enfermée, c'est-à-dire au livre de Daniel. Tout ce qui l'y entoure n'est pas moins suspect qu'elle.

Les raisons de suspicion sont différentes, voilà tout.

Que Daniel ait existé, et qu'ainsi que bien d'autres Juifs il ait joué un grand rôle à la cour des rois de Babylone, et peut-être aussi à celle des rois de Perse; que dans le recueil même qui porte son

breux. De plus, au lieu de les faire périr par la colère du peuple, Jérémie les fait mourir par un jugement exprès de Nabuchodonosor.

1. Daniel, chap. XIII, v. 59, *ut interficiat vos.*

2. Saint Jérôme, *Prologus galeatus.*

nom il puisse y avoir des chapitres qui soient de sa main, nul ne le conteste. Mais que tous soient de lui; que nous ayons là intacte, sous son nom, l'œuvre infaillible d'une seule et même main dirigée par Dieu; qu'aux quelques feuillets primitifs, qui venaient peut-être de lui, ne s'en soient pas joints beaucoup d'autres, écrits bien plus tard par d'autres mains que la sienne, et recueillis plus tard encore, un peu au hasard, comme semblent l'avoir été les matériaux de tant d'autres livres de la Bible, c'est ce qu'il est bien difficile d'admettre, à moins d'avoir un bandeau sur les yeux, ou de n'avoir jamais étudié. Les pièces de ce recueil se contredisent entre elles[1], et ne contredisent pas moins les documents étrangers relatifs à la même époque. Ces contradictions sont si flagrantes, que Bossuet lui-même a été obligé de convenir qu'il n'y avait pas d'époque dont l'histoire fût plus embrouillée[2]. Pour s'en tirer, il n'a trouvé d'autre moyen que d'accepter comme historique le roman philosophique de Xénophon, la *Cyropédie*, et en l'arrangeant à sa façon encore[3]! Avec tout le respect que

1. Rapprocher entre autres dans Daniel le chap. I, v. 5, 18 et le chap. II, v. 1, 13, etc.; le chap. I, v. 21 et les chap. VI, v. 2, 28, chap. IX, v. 1, chap. X, v. 1; le chap. VI, v. 28 et le chap. XIII, v. 65; le chap. VII, v. 8-20, et le chap. XIV, v. 22-40.

2. Bossuet, *Histoire universelle*, édition Olleris, p. 36.

3. Ainsi le *Cyaxare II* de Xénophon, est appelé par Bossuet *Assuérus*, et identifié par lui avec Darius le Mède, *fils d'Assuérus* dans Daniel. Bossuet, 1re partie, 7e époque.— Daniel, ch. IX, v. 1.

l'on doit au grand nom de Bossuet, un pareil moyen n'avait rien de sérieux. Aussi, renonçant au roman de Xénophon, tous les historiens bien pensants de nos jours, Guillemin, Robiou, de Saulcy, François Lenormant, pour ne parler que des Français, se sont-ils rejetés sur le récit d'Hérodote, confirmé par les fragments de l'historien chaldéen Bérose, et par les inscriptions cunéïformes[1]; et alors a commencé à travers les textes une course au clocher, où les coureurs se sont jeté les uns aux autres les rois et les faits dans les jambes, jusqu'à ce que, de chute en chute et de culbute en culbute, les plus avancés, essoufflés et n'en pouvant plus, finissent par reconnaître qu'il était impossible d'arriver.

Pour l'un[2], le Balthazar de Daniel, le propre fils de Nabuchodonosor et le héros de la fameuse inscription *Mané*, *Thécel*, *Pharès*, n'est plus le dernier roi de Babylone, comme on a eu tort de le croire jusqu'ici, mais le quatrième avant-dernier,

1. Tandis que Daniel, confirmé par le prophète Baruch (ch. I, v. 11), ne connaît pendant la captivité que deux rois de Babylone, Nabuchodonosor et Balthazar, *son fils* (chap. v), Hérodote ne connaît pas Balthazar, et donne à Nabuchodonosor quatre successeurs, Évilmerodach, Nériglissor, Laborosoarchod et Nabonid.

Daniel, d'autre part, fait prendre Babylone par Darius le Mède (chap. v), tandis qu'Esdras (liv. I, v. 1) la fait prendre par Cyrus.

2. Robiou, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient* (p. 207), avec l'appui des Mémoires de M. de Saulcy.

l'Évilmerodach d'Hérodote; et ce n'est pas la prise de Babylone par les Mèdes et les Perses qu'annonçait cette inscription, mais simplement l'assassinat et le remplacement de Balthazar par son beau-frère Neriglissor[1]. Pour un autre[2], Balthazar n'est pas Évilmérodach, mais Laborozoarchod, l'avant-dernier roi de Babylone; et ce n'est pas plus par Nériglissor que par les Mèdes et les Perses qu'il a été tué et remplacé, mais par Nabonid. Pour un troisième[3], Balthazar est ce Nabonid même; pour un quatrième[4], il est un fils d'Évilmerodach, que Nabonid s'était associé; pour un cinquième enfin[5], il est le fils même de Nabonid.

Devine si tu peux, et choisis si tu l'oses!

A son tour, Darius le Mède, sous la main duquel Daniel fait périr Balthazar et tomber le royaume de Babylone, n'est plus que Nériglissor pour l'un[6]; pour un autre, il est Nabonid[7]; pour un troisième enfin[8], il est un simple général de Cyrus, et

1. Daniel (chap. v, v. 28 et chap. vi, v. 1, 8, 12), contredit radicalement cette opinion de Robiou et de Saulcy.
2. Voir dans Robiou la note au bas de la même page.
3. Guillemin, *Histoire ancienne de l'Orient*, p. 314.
4. Guillemin, p. 69, à la note.
5. P. Lenormant, *Manuel de l'Histoire ancienne de l'Orient*, t. II, p. 243.
6. Robiou, p. 207.
7. *Idem*, note citée.
8. Lenormant, *loco citato*.

celui-ci, après la prise de la ville, lui a donné la satrapie de Babylone.

Pour l'un, le mot *fils* de Nabuchodonosor ne signifie plus dans Daniel que *petit-fils*[1]; pour un autre[2], il signifie moins encore, car il ne signifie que *successeur*, à quelque distance que ce soit. Pour les uns, appuyés sur le dernier chapitre des *Paralipomènes* (v. 20, 21), et sur le chapitre 1er d'*Esdras* (v. 1), les soixante-dix années de la captivité, dont parle Daniel, commencent, comme pour Bossuet, à la première prise de Jérusalem en 606 et se terminent en 536. Pour les autres, comme autrefois déjà pour Clément d'Alexandrie, appuyé sur le prophète Zacharie (ch. 1er, v. 1, 7, 12), les soixante-dix ans se terminent la seconde année du règne de Darius, fils d'Hystaspe, vers 519, ce qui les fait commencer logiquement à la troisième prise de Jérusalem, vers 589. Pour d'autres enfin[5], d'accord en cela avec le quatrième livre des *Rois* (ch. XXV, v. 27), les soixante-dix ans de la captivité commencent à la seconde prise de Jérusalem, vers 598; ce qui ne les empêche pas de se terminer pour les mêmes auteurs en 536[6], par un miracle

1. Guillemin, note citée.
2. Lenormant, *loco citato*.
3. Robiou, p. 208; Guillemin, p. 241.
4. *Patrologie*, Clément d'Alexandrie, *Stromates*, liv. I, ch. XXI, p. 858-59, note 63.
5. Lenormant, t. I, p. 305.
6. Lenormant, t. II, p. 241 et 407.

d'arithmétique dont nous n'avons pu encore trouver la clé.

Voilà quelques-uns des embarras que soulève le livre de Daniel, pris en lui-même, ou rapproché des autres documents sur le même temps.

Les modernes se seraient épargné bien des tribulations à son endroit, s'ils s'étaient reportés à ce que dit de lui saint Jérôme, qu'*écrit en chaldéen, et non pas en hébreu* (*bien qu'en caractères hébraïques*), *il s'éloigne beaucoup de la vérité et est repoussé par les bons juges*[1]; que les Juifs, dont le texte y diffère tant de celui des Septante, le tiennent pour un livre utile, mais non pour un livre divinement inspiré[2]; qu'ils sont les premiers à se moquer de plus d'une de ses parties (moqueries que le bon saint se donne le plaisir de transcrire tout au long); et que lui-même enfin ne croit pas qu'on ait jamais répondu d'une manière satisfaisante aux objections que Porphyre a dirigées contre l'authenticité de ce livre.

Pour couronner le tout, M. Lenormant, à son tour, finit par nous dire que notre texte de Daniel n'est pas le texte original, mais un *simple remaniement*, écrit en syro-chaldaïque, vers le troisième

1. Saint Jérôme, Præfatio in Danielem. « *Hoc unum affirmare possum, quod multum a veritate discordet, et recto judicio repudiatus sit.* »

2. Ils ne le mettent pas au nombre des Prophètes.

siècle avant l'ère chrétienne, par un transcripteur ignorant[1] !

Encore une illusion donc qu'il faut que nous perdions ! Non-seulement l'histoire de la chaste Suzanne n'a rien d'authentique, mais nous ne sommes pas plus sûrs du livre entier de Daniel que nous ne sommes sûrs d'elle ! Où, quand, comment tout cela a-t-il été écrit ? Qu'est-ce qui y vient de Daniel, et qu'est-ce qui y a été ajouté, en supposant que quelque chose y soit de la main de Daniel ? C'est ce que nul ne peut dire. L'ignorance à cet égard est complète.

Et il en est de même de tant d'autres parties de la Bible !

1. Tome II, p. 243, à la note.

LA BIBLE ET LA SCIENCE

Manuel de l'Histoire de l'Orient, par F. Lenormant. M. Lévy, éditeur.

Nous avons déjà parlé à nos lecteurs du livre de M. Lenormant, à propos d'autres ouvrages. Nous demandons la permission de le leur présenter de nouveau, mais pour lui-même cette fois, et un peu longuement, quoique nous ne voulions guère en étudier qu'une centaine de pages. A côté des énergumènes et des charlatans trop nombreux dans le parti clérical, il y a dans ses rangs toute une phalange de gens aussi modérés que savants, qui, placés entre les progrès de la Science, auxquels ils sont les premiers à applaudir, et la vieille foi à laquelle ils tiennent de toute la force de leurs habitudes d'enfance, s'ingénient de mille façons pour concilier cette foi, devenue leur chair et leur sang, avec ces progrès auxquels plus d'un d'entre eux a coopéré lui-même. C'est parmi

ces hommes que figure M. Lenormant, et c'est à ce point de vue que nous voulons nous occuper de son livre.

Ce n'est pas d'ailleurs de l'Ancien Testament tout entier, ni même de la *Genèse* complète qu'il s'agit pour lui. Simple historien des peuples de l'Orient, dans l'état actuel de la Science, ce n'est qu'en tant qu'elles touchent à ces peuples qu'il a entrepris de concilier les données de la Bible avec les découvertes de la géologie, comme avec les inscriptions récemment déchiffrées des Assyriens et des Perses. S'il effleure d'autres questions, comme celle des jours de la création, par exemple, ce n'est qu'en passant, et pour rappeler les principes posés à leur occasion par ceux qu'il appelle ses maîtres[1].

Nous ferons comme lui, et nous bornerons aujourd'hui notre étude aux points qu'il a traités lui-même.

Quelques mots pourtant de généralités avant.

Entre les mains de ses nouveaux défenseurs la Bible est bien déchue de ce qu'elle a été pendant tant de siècles! Elle n'est plus le livre de l'humanité, la source de tout savoir, la règle de tout enseignement scientifique, moral ou religieux, celle au nom de laquelle on condamnait, emprisonnait

1. Reusch, *la Bible et la Nature*. — Kurtz, *Bibel und astronomia*, etc.

ou brûlait tous les savants coupables de ne pas marcher d'accord avec elle, Copernic, Galilée, Giordano Bruno, pour ne rien dire des autres : elle n'est que le livre d'un petit peuple, écrit uniquement pour ce petit peuple, et lui parlant des seules choses qui pussent l'intéresser, dans le seul langage qu'il pût comprendre[1]. En dépit de ses excursions sur le domaine des sciences, la vérité morale et religieuse est la seule qu'elle ait en vue, la seule aussi pour laquelle les écrivains bibliques aient reçu des lumières surnaturelles ; *sur les autres, tous, à commencer par Moïse lui-même, partageaient les erreurs de leur temps;* et, quand ils en parlent, on n'a qu'une chose à leur demander, de ne les avoir pas *formellement* et *péremptoirement* faussées[2]. Depuis quatre cents ans que la Science est émancipée, l'Église en face d'elle n'aura ainsi fait que reculer : elle a reculé d'abord sur la forme de la terre, sur son mouvement, sur sa place et son importance dans le système céleste ; plus tard elle a reculé sur les jours de la création; la voici qui recule aujourd'hui sur l'antiquité de l'homme, sur le déluge, sur la dispersion des peuples. Ses nouveaux pas en arrière sont des pas de géant, et en s'élargissant ils s'accélèrent. Il lui avait fallu près de deux siècles pour reculer sur le

1. *Manuel*, t. I, p. 2 et 3, puis tout le premier livre.
2. *Manuel*, p. 71, 72. — *Reusch*, p. 28.

mouvement de la terre et sur sa place dans le monde; il ne lui a pas fallu vingt ans pour reculer à la fois sur l'antiquité de l'homme, sur le déluge, et sur la dispersion des races, heureuse dans sa modestie nouvelle quand elle s'imagine avoir établi, non pas que la Bible a dit la vérité, mais qu'on ne saurait prouver qu'elle l'ait *formellement* contredite. Et pourquoi, suivant elle, ne saurait-on le prouver? C'est qu'on ne sait pas ce que la Bible *a voulu dire,* et dans plus d'un cas même ce *qu'elle a dit.*

A quoi les défenseurs de l'Église ajoutent que pour sa part elle ne lui a jamais rien fait dire.

On ne peut pas savoir ce que la Bible a voulu dire, parce que, n'ayant d'autre but que la vérité morale et religieuse, elle a eu le droit sur tous les autres points de s'en tenir à un langage *vague* et *équivoque,* et qu'elle a largement usé de ce droit[1], sans compter tous les cas où elle a eu recours, sans le dire, à la simple allégorie[2].

On ne peut pas savoir ce qu'elle a dit, parce que dans plus d'un cas, et des plus graves, les manuscrits ne sont pas d'accord[3].

1. Reusch, p. 35 et 39.

2. *Manuel*, p. 2.

3. *Manuel*, p. 67. A cette raison de ne pas savoir même ce que la *Bible a dit,* on peut ajouter les suivantes, d'après un homme qui savait passablement l'hébreu :

Toutes les consonnes gutturales se confondent en hébreu, et s'échangent ainsi, au grand détriment de la clarté;

Toutes les particules ont les sens les plus contradictoires;

L'Église enfin ne lui a jamais rien fait dire, parce qu'elle ne s'est jamais prononcée *ex cathedra* sur une quelconque de ces questions.

Telles sont dans leur généralité les raisons des nouveaux exégètes[1].

Voyons comment M. Lenormant les a appliquées aux trois points principaux qu'il a traités :

L'antiquité de l'homme ;

L'étendue du déluge ;

La dispersion des peuples.

Sur le premier de ces points voici ses aveux formels :

« Quoique la science des temps préhistoriques « soit encore bien imparfaite, les *faits actuellement* « *acquis et certains prouvent une antiquité de l'homme* « *sur la terre beaucoup plus grande que celle que pen-* « *dant longtemps on a cru pouvoir conclure d'une inter-* « *prétation inexacte et trop étroite du récit biblique*[2]. »

Le présent, le passé et le futur sont constamment confondus dans l'ancien hébreu ;

L'ancien hébreu n'avait ni voyelles, ni signes de ponctuation ; et les suppléants qu'on y a trouvés depuis n'ont aucune autorité. (*Théologico politique* de Spinosa, p. 137).

1. Le docteur Reusch (p. 39-40) a essayé d'établir que ce système de large herméneutique remonte jusqu'à saint Thomas d'Aquin et jusqu'à saint Augustin même. Mais les textes auxquels il renvoie ne prouvent qu'une chose, c'est qu'en face des contradictions des Pères, les deux saints ont éprouvé le besoin de recommander la *prudence* dans l'interprétation des Écritures. Ce qui ne les a pas empêchés l'un et l'autre d'affirmer sur la *foi de la Bible* mainte proposition démentie par la science.

2. *Manuel*, t. I, p. 66.

Et, complétant ceci, il affirme que l'homme remonte certainement à l'époque *quaternaire*, et qu'il y a même des raisons sérieuses de croire qu'il existait dès l'époque *tertiaire*[1]. On semble en effet avoir trouvé ses traces en Europe dans les couches supérieures de cette époque; et aux États-Unis certainement on en a découvert dans les couches inférieures à celles où se trouvent les restes des Mastodontes, des Mégathériums, des Mégalonyx, tous animaux de l'époque quaternaire[2]. Or, combien de temps n'avait-il pas fallu à l'humanité, pour arriver des plateaux de l'Asie centrale, où la Bible place sa naissance, jusqu'aux États du Missouri et du Mississipi!

Qu'est-ce donc que l'époque quaternaire?

C'est cette époque, en avant de notre période géologique actuelle, où, pour des causes encore inconnues, les glaces du pôle ont envahi tout d'abord l'Europe, l'Asie et l'Amérique jusque très bas dans le sud. Ce froid intense baissa par degrés, et, sous une température un peu plus douce, le renne et les grands carnassiers du nord habitèrent nos pays côte à côte avec l'homme, qui vivait alors de la pêche et de la chasse, sans agriculture, sans animaux domestiques, sans autres armes que des pierres grossièrement taillées, mais avec le feu

1. P. 41 et 74.
2. P. 50.

déjà, ce progrès sans nom, qui suppose en avant de lui l'on ne sait combien de siècles. La température continua à baisser; les grands carnassiers du nord disparurent de nos climats; le renne seul y resta avec l'homme, et dans sa domesticité. Pendant ce temps les alluvions du Pô, du Nil, du Mississipi, commençaient à se former. Que l'on mesure à l'apport annuel de ces fleuves l'époque à laquelle cela nous reporte[1]! Et nous ne sommes pas encore avec elle à notre période géologique actuelle!

Quand elle a commencé le renne n'habitait plus nos climats, et l'humanité en était déjà à l'époque de la *pierre polie*, que celle des métaux a suivie à un intervalle que l'on ne peut dire. Voilà le laps immense de temps que les progrès de la géologie forcent à placer en avant de l'humanité, deux cent cinquante mille ans selon des savants sérieux[2]! Comment le concilier avec la Bible, même en en rabattant de moitié, et plus encore?

Un mot suffit à M. Lenormant pour cela : « *Il n'y a pas de chronologie biblique.* » Suivant lui, tout ce que l'on a cru à cet égard pendant dix-huit cents ans est faux; mais il n'y a pas d'arme à s'en faire contre l'Église, car celle-ci, dans sa prudence, ne

1. Il y a eu un temps où l'œstuaire du Mississipi commençait à Saint-Louis, c'est-à-dire à sept cent milles du point où il est actuellement. (Draper, la *Science et la Religion.*)

2. Draper, chap. VII.

s'est jamais prononcée *ex cathedra* sur ces questions, pas plus que sur les autres en litige. Elle a laissé les docteurs s'y débattre entre eux, sans y rien affirmer elle-même. Et elle ne l'aurait pas pu d'ailleurs, pas plus que ses adversaires ne sont fondés à lui imposer d'après la Bible une façon de compter quelconque, car la seule base qu'on puisse y trouver à ces calculs, l'énumération des patriarches antédiluviens, est absolument insuffisante, pour les raisons que voici[1] :

1° Lorsque la Bible parle d'années à ce moment, on ne sait pas ce qu'elle entend par ce terme ;

2° Les différents textes de la Bible, texte hébreu, texte des Septante, texte des Samaritains, sont loin ici d'être d'accord sur les chiffres ;

3° Dans la série de ces patriarches il est impossible de dire combien d'intermédiaires la Bible a passés entre un nom et un autre, suivant l'habitude des généalogistes arabes.

La réponse, malheureusement pour l'Église, est trop facile à faire.

1° La distinction des décrets *ex cathedra* est ici une pure subtilité. Si les Papes *infaillibles* n'ont promulgué aucun décret sur ces questions, ne sont-ils pas les auteurs de l'Inquisition et de la congrégation de l'Index? Ne les ont-ils pas laissées fonctionner sous leurs yeux? Et à ce titre ne sont-ils pas responsables

1. P. 67.

des condamnations prononcées par ces tribunaux, qui dans les cas importants, d'ailleurs, n'ont prononcé qu'avec leur approbation complète? N'est-ce pas pure dérision que de venir dire aux gens : « Nous vous avons laissé condamner à tort, cela est « vrai; mais on n'a rien à nous reprocher, car nous « n'avons jamais dit que vous n'aviez pas raison? »

2° Comment le mot *année*, à propos des patriarches antédiluviens, serait-il pris dans un autre sens que partout ailleurs, alors que le texte et l'Esprit-Saint, qui est censé l'avoir dicté, n'en avertissent jamais?

3° S'il y a sur ce point une aussi grande divergence entre les textes de la Bible, et si le Saint-Esprit y a si peu pris soin de conserver intactes les paroles qu'il avait pris la peine de dicter, quel est le point de l'histoire biblique où l'on puisse se fier aux textes, alors même qu'ils sont d'accord? Que d'altérations en effet avaient déjà pu se produire dans le texte d'où sont émanées les trois versions dont on parle, quand la date la plus reculée que l'Église prétende établir pour la plus ancienne d'entre elles, et sans preuves, est à cinq cents ans de Moïse!

4° La supposition d'intermédiaires que la Bible aurait négligés est absolument contraire à la lettre perpétuelle du texte, car pour chacun de ces patriarches le texte dit expressément, qu'il vécut *tant d'années* avant d'avoir tel fils, et *tant* d'autres après l'avoir eu, de telle sorte que nulle part la liaison

du père au fils ne saurait être plus marquée[1].

Tous les efforts de l'auteur sur ce premier point, pour concilier la Bible avec les résultats scientifiques qu'il reconnaît lui-même, échouent donc manifestement en face des textes ; et par cette première tentative nous pouvons augurer des autres.

Sur l'étendue du déluge les aveux de M. Lenormant sont encore plus catégoriques, s'il est possible.

« *Il est certain*, dit-il[2], *que la géologie ne nous* « *montre aucune trace d'un déluge universel, et même* « *le dément positivement à partir de l'époque quater-* « *naire.* »

Aussi, pour accommoder les certitudes de la Science avec le récit de la Bible, en est-on réduit aux hypothèses. Et, entre toutes celles qui ont été faites, M. Lenormant nous donne les trois qui lui semblent possibles, sans se prononcer entre elles.

Première hypothèse. — Les premiers hommes ayant appartenu à la période tertiaire, le déluge n'a été autre chose que le commencement de la période *glaciaire*, l'envahissement de nos contrées par cette immense débâcle qui y apporta les glaces du pôle, au commencement de l'époque quaternaire.

Seconde hypothèse. — Le déluge universel de la

1. *Genèse*, chap. v.
2. Page 74.

Bible résume une succession de déluges partiels à l'époque quaternaire.

Troisième hypothèse. — Le déluge biblique ne représente qu'un seul des déluges de cette époque ; et ce déluge a été partiel, non pas seulement par rapport à la terre, dont il n'a couvert qu'une portion, mais encore par rapport à l'humanité, dont il n'a frappé que les membres restés près du berceau commun, tandis qu'il épargnait les peuplades qui s'en étaient déjà éloignées.

Ne sont-ce pas là les inventions de gens aux abois? et n'est-ce pas l'application à la Bible du principe que saint Augustin posait pour les Évangiles : « Nous devons recourir à tout, plutôt « que d'admettre qu'ils ont pu se tromper ? »

Voici les objections insurmontables qui se dressent devant chacune de ces hypothèses.

Dans la première, qu'y a-t-il de commun entre cette débâcle des glaces du pôle Nord et les quarante jours de pluie, qui, selon la Bible, ont commencé à l'instant même où Noé est entré dans l'arche? M. Lenormant, d'ailleurs, quatre pages plus haut[1], pour utiliser certaines légendes du Zend-Avesta de Zoroastre, avait présenté le froid intense de cette période glaciaire comme la conséquence légitime du péché de notre premier père, pesant plus lourdement sur ses premiers descen-

1. P. 70.

dants. Or, la chute d'Adam a précédé le déluge de tout l'espace qui correspond aux dix patriarches antédiluviens, espace indéfini suivant M. Lenormant lui-même. Il faudrait donc choisir entre les deux faits, car, si l'invasion des glaces est la punition du péché originel, elle ne saurait être la même chose que le déluge.

Dans la seconde hypothèse, comment cette série de déluges partiels pourrait-elle se trouver résumée en l'histoire unique de Noé, qui évidemment ne saurait se fragmenter ?

Dans la troisième hypothèse, quelle singulière justice ce serait à Dieu que de choisir pour les punir, entre tous les membres de l'humanité, ceux-là mêmes qui lui auraient été le moins infidèles ! Puis, cette raison écartée, en quoi ce déluge partiel pourrait-il s'accorder avec le motif du déluge, le regret que Dieu a eu d'avoir fait, non pas une partie de l'humanité, mais l'humanité tout entière ; et avec ces déclarations mainte et mainte fois répétées que, en dehors de l'arche, le déluge devait faire périr et a fait périr, en effet, tous les êtres vivants sous l'étendue des cieux ?

Que l'on tourne et retourne les phrases de la Bible tant qu'on le voudra, qu'on subtilise tant qu'on le pourra sur le sens de telle ou telle expression partielle, voilà les faits dans leur ensemble indéniable ; et contre cet ensemble il n'y a pas d'interprétation qui puisse prévaloir. Les efforts de

M. Lenormant sont ceux d'un noyé qui se raccroche à toutes les branches, mais sous la main duquel chaque branche casse.

Il en sera de même pour la dernière question, la dispersion des peuples.

Déjà pour le déluge, M. Lenormant avait reconnu que, en dehors des Hébreux, la tradition ne s'en trouvait que dans la race aryenne et chez quelques peuplades de la Sibérie et de l'Amérique, mais nulle part ailleurs, les Égyptiens, par exemple, et les noirs de toute sorte n'en offrant aucune trace[1]. Pareillement ici il avoue ne retrouver dans les trois fils de Noé que les ancêtres de la race blanche. Des peuples jaunes et des peuples rouges Moïse, suivant lui, n'a rien dit, parce que les Hébreux ne les connaissaient pas; et des peuples noirs..... parce qu'il ne l'a pas jugé à propos[2]. Nous voici loin, on le voit, du temps où l'on faisait descendre les nègres de Cham, et où l'on justifiait la traite des noirs par l'irrévérence de leur premier ancêtre envers son père Noé! Et dans la race blanche, à son tour, il ne faudrait pas presser beaucoup M. Lenormant pour l'amener à reconnaître que Moïse n'a parlé que de quelques-uns des Aryas eux-mêmes. Quelle universalité pour les descendants de Noé! M. Lenormant, il est vrai,

1. P. 21-23.
2. P. 109.

prétend que Noé, après le déluge, a bien pu avoir d'autres enfants, dont seront sorties ces races nouvelles; mais quelle trace y en a-t-il dans la Bible? Et dire, comme il le fait[1], que la Bible ne s'y oppose point par cela seul qu'elle ne le nie pas, n'est-ce point s'arroger le droit de présenter comme accepté par un individu tout ce qu'il n'a pas songé à nier? Après la naissance de Seth, la Bible dit nettement qu'Adam a eu d'autres enfants; et, bien qu'elle ne les suive pas dans leur vie, elle n'en a pas moins ainsi constaté leur existence. Mais où a-t-elle parlé d'enfants de Noé, en dehors de Sem, Cham et Japhet?

Voilà à quoi en arrivent aujourd'hui les défenseurs les plus instruits de l'Église, en face des progrès incessants de la Science! Et que de choses nous avons passées! L'Éden placé au royaume d'Oude et s'étendant jusqu'en Arménie, afin qu'on puisse lui faire comprendre le Tigre et l'Euphrate, en même temps que l'Oxus et l'Indus, sans que l'on parvienne pourtant à les faire découler d'un seul lit, comme le voudrait la Bible[2]! Les petits-fils d'Adam s'éloignant de lui, sans emporter avec eux ces arts du pasteur et de l'agriculteur inventés par Caïn et Abel! et le sixième descendant de Caïn, à son tour, gardant pour ses proches seuls son invention des

1. P. 110.
2. *Genèse*, chap II, v. 10.

métaux ! etc., etc.[1]. Puis à tout cela s'ajoute l'aveu que les traditions hébraïques de la chute et du déluge se retrouvent en principe dans le Zend-Avesta de Zoroastre, et que celui-ci avait conquis la Babylonie à ses idées, comme à son empire, trois cents ans avant qu'Abraham n'en sortît, de sorte que les traditions hébraïques, à leur origine, semblent n'être qu'un écho de l'Avesta, en attendant tout ce que, d'après M. Lenormant lui-même, les Hébreux y ajouteront pendant la captivité de Babylone et la domination des Perses[2] !

C'est ainsi que, sous la plume sincère de l'auteur, les difficultés et les aveux vont se multipliant à chaque ligne. Et, à chaque ligne aussi, il lui faut recourir à sa perpétuelle ressource, que l'on ne sait pas ce que la Bible a voulu dire sur ce point, en supposant qu'elle en ait dit quelque chose ! Ainsi l'*équivoque* toujours et partout, voici une fois de plus la dernière ressource des orthodoxes ! En fait, depuis Lactance et saint Augustin, tant que la Science n'a pas eu parlé haut, on a pris pour règle de toute vérité l'enseignement littéral de la Bible, et l'on a fauché et abattu sans pitié tout ce qui paraissait s'élever contre. Ce n'est que quand les difficultés se sont trouvées amoncelées par le travail des siècles, quand elles se sont dressées

1. *Manuel*, p. 61, 62.
2. P. 20-24.

devant l'Église en une masse que celle-ci n'était plus de force à abattre, qu'on a songé à tourner l'obstacle, et que, pour sauver la foi, on a eu recours à ces subtilités. Mais ici encore, comme pour la concordance des Évangiles, quelle est l'affaire de simple police où l'on oserait se servir d'arguments pareils? Et n'est-ce pas insulter l'Esprit-Saint, que de lui faire placer sur la voie de notre salut de semblables pierres d'achoppement, et de lui prêter un langage tel que chaque progrès de la Science est une tentation de plus de douter de sa parole?

LES THÉOLOGIENS

ET LES SIX JOURS DE LA CRÉATION

Que nos lecteurs nous permettent de reprendre une fois de plus avec eux l'énorme question des rapports de la Bible et de la Science. Il y a des problèmes d'une importance telle, que ce n'est pas trop d'y revenir à deux fois; et c'est par un côté nouveau, d'ailleurs, que nous voulons envisager celui-là aujourd'hui. Par la nature même de son livre, M. Lenormant avait dû se borner à l'examen de trois points dans l'immense débat: l'antiquité de l'homme, le déluge, la dispersion des peuples. Nous allons voir aujourd'hui le plus important des autres points, l'Héxaméron, ou le récit des six jours de la création, en prenant pour base le livre du docteur Reusch, auquel M. Lenormant se référait si souvent[1]. Nous n'en connaissons pas qui révèle d'une

1. Le docteur Reusch, *la Bible et la nature*, traduit en français par l'abbé Hertel, avec approbation de l'archevêque de Rouen.

manière plus frappante les inextricables embarras où les dernières découvertes de la Science ont jeté les défenseurs de l'Église.

Si jamais livre fut conciliant, hâtons-nous de le dire, c'est celui-ci. Il l'est presque au point de désarmer la critique, tant à chaque ligne éclate la bonne volonté de l'auteur, et tant il y a de modération et de tristesse même dans son langage. Le temps n'est plus, en effet, où, au commencement de ce siècle, après les premiers travaux de la géologie, des savants comme Cuvier, comme Ampère, comme Marcel de Serres, proclamaient hautement que les nouvelles découvertes de la Science étaient la confirmation manifeste du récit de la *Genèse* [1]. Les choses ont bien changé depuis! La Science, en marchant, a dissipé peu à peu ces premières apparences d'accord; les savants, qui s'étaient trop hâtés de les proclamer, ont été convaincus d'erreur; la contradiction aujourd'hui se montre sur un grand nombre de points; et tout ce à quoi les orthodoxes peuvent aspirer, c'est à faire admettre qu'elle n'y est pas forcément définitive, et qu'en dépit des apparences, il reste des chances pour qu'elle se dissipe un jour [2].

Et de fait, pour l'Hexaméron en particulier, si l'on prenait les mots dans leur sens simple et na-

1. Reusch, p. 28 et 192.
2. Reusch, p. 22 et 23.

turel, dans celui où on les prendrait pour tout autre monument historique, où le moindre avocat et le moindre substitut, dans la moindre affaire judiciaire, exigeraient qu'on les prît, les contradictions de la *Genèse* avec la science actuelle seraient si flagrantes, de l'aveu même du docteur Reusch, qu'il n'y aurait pas possibilité d'hésiter un seul instant. Il faut donc pour les déguiser recourir aux deux ressources que nous savons, le droit de la Bible à l'équivoque, et son droit à se conformer aux opinions de l'époque; deux droits contradictoires, car le premier n'est que le droit à parler pour ne pas se faire comprendre, et le second, le droit à tout se permettre afin d'être compris. Le premier, attribué à un Dieu de vérité et de justice, porte sa condamnation en lui-même, aux yeux de tout homme que l'esprit de parti n'a pas aveuglé; et quant au second, malgré la faveur dont il jouit, le docteur Reusch lui-même a eu la bonne foi de lui ôter toute valeur, en avouant franchement[1] que, là où la Bible a eu recours au langage erroné de son temps, il lui eût été bien facile d'employer des expressions que ce temps aurait parfaitement comprises et que la Science depuis n'aurait pas démenties. Ainsi, au lieu de, *Dieu arrêta le soleil*, qu'est-ce qui l'empêchait de dire, dans le livre de Josué, *Dieu prolongea le jour*? Et, dans l'Hexaméron même, qu'est-ce qui

1. P. 159.

la forçait, en parlant du soleil et de la lune, à les appeler les *deux grands luminaires*, par opposition aux autres astres? La célèbre explication n'en est donc pas une, de quelques grands noms qu'elle se recommande, et quelque crédit qu'elle ait trouvé dans le public lui-même.

Voilà pour les principes. Arrivons maintenant aux détails.

Malgré toutes ces violences aux textes et toutes ces compromissions, il n'y a pas un seul point du présent problème où la science orthodoxe soit d'accord avec elle-même. Si Bossuet revivait, quelle piquante *Histoire des variations* il pourrait écrire sur ce nouveau sujet! Le public, qui croit les gens sur parole, s'imagine volontiers qu'il y a des concessions à la Science qui ont aujourd'hui *force de lois* dans l'Église, si récentes qu'elles y soient. La vérité est qu'il n'y en a pas une qui, si mal accueillie qu'elle soit par la Science, ne se voie combattue plus vivement encore par des théologiens. Les faits sont les faits après tout, les textes sont les textes, et, quelque désir que l'on ait de concilier la Bible avec la Science, il est impossible que la contradiction entre les explications proposées et les faits ou le texte ne saute pas aux yeux de quelqu'un de sincère, qui le crie bien haut dans sa bonne foi. Le même individu ensuite naturellement se met en quête d'une conciliation nouvelle; et celle-ci, à son tour, est accueillie par les voisins de l'auteur comme

il avait accueilli les leurs. C'est ainsi que, sur les fameux six jours de la création, la théologie compte jusqu'à six interprétations différentes, qui toutes aujourd'hui encore ont leurs partisans convaincus, et dont le docteur Reusch n'ose pas condamner péremptoirement une seule, tout en indiquant ses préférences, qui varient d'ailleurs d'une page à une autre[1].

Les premières de ces interprétations conservent la vieille explication littérale, celle qui a régné pendant dix-huit cents ans, et qui, pour donner aux six jours de la création la durée précise de vingt-quatre heures, s'appuie sur le sens propre du mot *jour*[2], sur les mots *soir* et *matin* répétés six fois dans le premier chapitre de la *Genèse*, sur le chapitre XX de l'*Exode*[3], établissant le sabbat en commémoration du repos de Dieu le septième jour, sur l'impossibilité enfin, admise par tous les logiciens, qu'un mot soit pris dans un sens à la première partie d'un raisonnement et dans un autre à la conclusion. Ces sincères observateurs de la lettre pourtant, ces gens dont le bon sens et la loyauté se refusent à admettre que Dieu, en disant

1. Chap. XI, XII, XIII, XVIII, XIX, XX.

2. Reusch lui-même (p. 151) déclare que littéralement le mot hébreu *Iom*, que les Septante ont traduit par ἡμέρα, et les latins par *dies*, n'a jamais signifié que *jour;* de même que *Ereb* et *Boker*, traduits par ἑσπέρα et πρωΐ, *vespere* et *mane*, n'ont jamais d'autre sens littéral que *soir* et *matin*.

3. V. 9-11.

une chose, en ait voulu dire une tout autre, ces gens-là n'ont pas pu fermer les yeux aux révolutions qu'atteste l'état intérieur du globe; il leur a fallu trouver un moment dans le temps et dans le récit de la *Genèse* pour la formation des couches terrestres et des fossiles, et alors ils se sont divisés en deux camps :

1° Ceux qui soutiennent que ces révolutions ont eu lieu *après* les six jours;

2° Ceux qui soutiennent qu'elles ont eu lieu *avant*.

Les premiers, il est vrai, n'ont pas dans la Bible un seul texte sur lequel ils puissent s'appuyer; ils ne peuvent citer dans la *Genèse* ou ailleurs un seul mot qui fasse la moindre allusion ou laisse la moindre place à ces révolutions après les six jours; mais que leur importe! Si Moïse n'en a pas parlé, c'est qu'il avait tout autre chose à faire, ces révolutions étant du pur domaine de la Science, et sans conséquence aucune pour l'enseignement moral et religieux, qui était son seul but.

Les seconds croient avoir un texte pour eux.

Les deux premiers versets de la Bible sont ceux-ci [1] :

1° *Au commencement*, *Dieu créa le ciel et la terre*.

2° *Or*, *la terre était tohuvabohu* (selon le texte hé-

1. On sait que la division en chapitres et en versets date du moyen âge.

breu[1]) *et les ténèbres étaient sur la surface de l'abîme, et le souffle de Dieu était porté sur les eaux.*

Au début du second verset, dit-on, substituez le mot *devint* au mot *était*, et tout sera sauvé. Avec *devint*, en effet, vous avez la possibilité de supposer toute une éternité entre le premier verset et le second, entre ce que la terre était, lorsqu'elle fut créée en même temps que le ciel, et ce qu'elle était devenue quand le moment marqué par le second verset arriva; et dans cette éternité, toutes les révolutions attestées par la géologie auront pu trouver place. Si cet espace d'ailleurs ne vous suffit pas, le second verset lui-même vous en fournira un nouveau, car le premier *jour* évidemment n'a pu commencer qu'avec la création de la lumière racontée dans le troisième verset, et dès lors le *tohuvabohu* lui-même a pu durer un laps indéfini de temps, qui ouvre un nouveau champ à toutes les révolutions. La création que nous a rapportée Moïse n'est plus ainsi qu'une seconde création, celle des choses actuelles; et c'est cette création qui s'est faite en six jours, après qu'a été détruite la série des choses correspondant aux deux premiers versets.

Il y a *était* malheureusement, et non pas *devint;*

1. Les Septante traduisent *tohuvabohu* par ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, *invisible et sans ordre;* la Vulgate par *inanis et vacua*, *sans forme et vide.*

et le docteur Reusch reconnaît lui-même[1] que, *d'après les règles de la grammaire hébraïque, c'est était seul que l'on peut admettre.* Mais qu'importe ici encore! Nulle part l'Église infaillible n'a condamné ce sens; rien n'empêche donc théologiquement de l'admettre; et le docteur nous déclare dans un premier passage[2] que c'est pour celui-là que sont ses préférences.

Voici d'autres explications pourtant, qu'il nous rapporte à leur tour.

Outre les difficultés théologiques ci-dessus indiquées, la géologie dément le système des révolutions *après* les six jours, car les vestiges de l'homme ne se montrent que dans les couches supérieures (fait incompréhensible si les premières révolutions sont postérieures à l'humanité), tandis que, d'autre part, au-dessous de ces couches, d'autres en nombre énorme, toutes pleines d'animaux et de plantes fossiles, ont exigé pour se former un laps incommensurable de temps, incompatible avec les jours de vingt-quatre heures. Le second système, de son côté, supposerait une destruction radicale des animaux et plantes de la première création, qui auraient disparu complètement pour faire place aux espèces actuelles; or, cette disparition complète est démentie par l'état des couches, qui, au milieu des espèces détruites, nous en montrent

1. P. 105.
2. P. 173.

enfouies un grand nombre d'autres existant encore à l'époque actuelle. Il y avait donc autre chose à chercher ; et voici tout d'abord ce qu'ont trouvé ceux qui ne pouvaient renoncer complètement au sens littéral du mot *jour*.

Suivant eux, il y a deux espèces de jours dans l'Hexaméron : les trois premiers jours, antérieurs à la formation du soleil et des astres ; les trois autres, postérieurs à cette création. Les trois derniers sont bien forcément des jours comme les nôtres, des jours de vingt-quatre heures. Les trois premiers aussi *devraient en être pour des mathématiciens, puisqu'ils portent le même nom ; mais pour des théologiens la nécessité n'est pas la même*[1]. Puisque ces jours, en effet, n'avaient pas de soleil, on ne peut leur imposer les conditions des jours à soleil ; et dès lors rien ne nous empêche de croire que chacun d'eux représente un laps indéfini de temps. L'hypothèse est difficile à admettre, cela est vrai ; mais enfin l'Église ne s'est jamais prononcée contre, non plus que la Bible ne l'a démentie d'avance, et par conséquent elle est théologiquement admissible.

Il se peut pourtant qu'on s'y refuse, et non sans quelque raison, dit le docteur lui-même, car enfin ce double emploi du sens de *jour* dans la même semaine, et sans que rien en avertisse, est assez dur à admettre ; et, d'autre part, avec ce système,

1. Reusch, p. 147.

il ne devrait y avoir d'autres fossiles que des plantes, puisqu'elles seules ont été créées avant le quatrième jour, après lequel il n'y a plus eu de place pour les révolutions. Voici alors une quatrième explication, qui peut concilier tout.

Aucun des six jours n'aura été de vingt-quatre heures; tous également auront été des époques indéterminées, en vertu d'un emploi métaphorique du mot hébreu *jour*, qui y a bien droit comme tout autre mot; et c'est dans chacune de ces époques successivement que se seront placées les révolutions de la terre, sans que la Bible en ait jamais parlé, parce que ce n'était pas son affaire.

Cette hypothèse est séduisante, au premier abord au moins, et elle l'est tellement que c'est à elle que Reusch en cet endroit donne la préférence[1], oubliant que plus haut[2] il l'avait déjà donnée à une autre. Il s'en faut bien cependant que cette hypothèse soit sans difficultés, elle aussi; car, de l'aveu même du docteur, il n'en eût pas plus coûté à Dieu de parler nettement d'*époques*, que de cacher le fait sous une métaphore[3]! Lui-même, d'ailleurs, nous dira plus tard[4] qu'il n'y a aucune raison

1. P. 361.

2. P. 173. — A cette page, il disait de l'hypothèse du sens métaphorique : *elle s'écarte beaucoup plus que les autres et même si loin de la lettre de la sainte Écriture, que c'est à peine si on pourrait la justifier.*

3. P. 159.

4. P. 531.

pour donner aux années des patriarches antédiluviens une autre durée qu'à celles des patriarches postdiluviens, parce que la Bible n'a averti nulle part de ce changement dans le sens du mot. Pourquoi dès lors le même raisonnement ne s'appliquerait-il pas aux six jours de la création? Est-ce que la Bible a nulle part averti que le mot *jour* fût pris là dans un autre sens qu'ailleurs? Est-ce qu'elle ne l'a pas, au contraire, confirmé dans son sens habituel, par l'adjonction des mots *soir* et *matin*, comme par l'assimilation de ces six jours aux six jours de la semaine dans l'*Exode*[1]? Si la théorie enfin rend à peu près compte des choses en général *jamais encore, quand on a voulu entrer dans le détail, on n'a pu avec elle arriver à rien de naturel et qui ne sente la contrainte.* C'est le docteur Reusch lui-même qui le dit[2]; et c'est lui encore qui nous fait connaître que les théologiens, qu'il a le plus vantés dans d'autres circonstances, n'ont pas hésité à dire, *que les défenseurs de cette théorie entassent les unes sur les autres des contradictions dont un enfant peut s'apercevoir*[3].

Cette théorie n'est donc rien moins que certaine, elle aussi; et, pas plus que les autres, elle n'est universellement acceptée par l'Église, malgré la

1. *Exode*, chap. xx, v. 9-11.
2. P. 325.
3. P. 360.

faveur relative dont elle jouit. Si l'on n'en veut pas, d'ailleurs, rien n'est encore perdu pour cela. Après les interprétations qui, à des titres divers, donnent aux six jours de la création une valeur *positive*, viennent celles qui ne leur donnent qu'une valeur *idéale;* et au premier rang de ces théories nouvelles se place celle qui se recommande du grand nom de saint Augustin.

Dieu ayant tout créé d'un seul coup (*simul*, κοινῇ), suivant l'*Ecclésiastique*, qui, par parenthèse, ne devrait pas faire partie de la Bible[1], et aussi suivant la raison, saint Augustin ne pouvait se résoudre à prendre les six jours de la *Genèse* pour six jours réels[2]; et, sans plus tenir d'ailleurs à son explication que nous ne l'avons vu tenir à celle des deux généalogies du Christ par le père adoptif[3], il proposait de ne leur accorder qu'une valeur toute logique, celle de simples points de vue distingués par Moïse dans l'unité de l'acte créateur, pour en faciliter la compréhension à son peuple.

Quelque violence que cette explication fasse au texte, l'Église ne l'a jamais condamnée; et plus d'un théologien depuis l'a reprise, tout en cherchant à l'améliorer[4]. Si l'on n'en veut pas cepen-

1. Saint Jérôme, *Prologus galeatus.*

2. Reusch, chap. XII. — Saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, liv. IV, tout entier et particulièrement chap. XXVIII.

3. Voir plus haut, partie 2e, chap. II.

4. Reusch, p, 167.

dant, il en reste une encore donnant au mot *jour* un sens purement *idéal :* celle qui fait de chacun des six jours une *vision partielle*, que Dieu lui-même cette fois a ménagée, non pour le lecteur, mais pour Moïse même, dont l'intelligence, pas plus que la nôtre, n'aurait pu embrasser la vision de l'ensemble[1]. Ici encore, l'explication s'éloigne sensiblement du texte; mais l'Église ne l'a jamais condamnée, elle non plus, et par conséquent, dit l'auteur, on ne saurait théologiquement la récuser.

Tels sont les systèmes que le docteur Reusch fait défiler devant nous, à propos des six jours, sans se croire le droit d'en condamner aucun. Il aurait pu y ajouter l'interprétation d'Origène, qui ne voyait dans tout ce récit qu'une longue allégorie[2]. Qu'est-ce donc là autre chose, en définitive, que de faire des paroles de la *Genèse* autant de logogriphes, et de logogriphes dont aucune interprétation n'est sûre? Lorsque Pascal se moquait du probabilisme jésuitique dans les questions de morale, il ne prévoyait pas l'application qui en serait faite aux problèmes soulevés par la Science. Et la doctrine, qui en est réduite à de pareils subterfuges, est celle qui se prétend en possession de toute certitude !

1. P. 169.
2. Voir plus haut, partie 2e, chap II.

Le spectacle serait le même sur tous les autres points du récit de la création.

En dehors de la question des six jours, le désaccord des théologiens commence avec le verset 1, car, à côté de ceux qui y prennent les mots *ciel* et *terre* dans leur sens ordinaire, il y a ceux qui par le *ciel* entendent les anges, et par la *terre* l'univers tout entier[1]; et à côté de ceux qui, au verset 31, appliquent le *fiat lux* à la lumière naturelle, il y a ceux qui, se souvenant des railleries d'Origène à l'endroit d'une lumière créée avant les astres, entendent ici par la lumière la seule lumière des esprits, *lucem spiritualem*[2], tandis que la lumière naturelle, *lux corporalis*, n'aurait été formée que le quatrième jour en même temps que les astres. Ces interprétations pourtant, il faut le dire, n'ont eu qu'un médiocre succès, et l'on n'a pas tardé à en chercher d'autres, depuis surtout que la Science a progressé. Aussitôt qu'elle est venue à parler de l'éther universel comme d'un agent de la lumière : « Voilà la lumière « sans le soleil et les astres ! » se sont écriés en chœur les théologiens. A quoi ils ajoutent aujourd'hui encore : « Qu'est-ce que la science sait de la « nature même de la lumière? Les débats ne sont-ils « pas toujours pendants entre le système des vibra- « tions et celui des ondulations ? Humboldt lui-

1. Reusch, p. 95.
2. Saint Augustin, *de Genesi ad litteram*, liv. I, chap. II-XIX.

« même, le grand Humboldt, l'esprit indépendant « par excellence, n'a-t-il pas dit dans le *Cosmos* « que la terre peut d'elle-même produire de la « lumière[1] ? Où donc alors était la nécessité du « soleil et des astres pour la lumière du premier « jour ? » La position malheureusement n'est pas tenable. Ondulations ou vibrations, la lumière est un mouvement, et tout mouvement suppose un point de départ, un principe d'impulsion. Ce principe aujourd'hui, c'est pour la lumière le soleil et les astres ; mais quel était-il quand il n'y avait que l'éther ? La Bible, d'ailleurs, ne parle pas que de la lumière alors, elle parle des ténèbres aussi ; or, les ténèbres ne sont qu'une ombre immense, et il n'y a pas d'ombre sans l'interposition d'un corps opaque entre le point obscur et le foyer lumineux. Quelle place y avait-il donc pour l'ombre et les ténèbres avec la terre seule baignant dans le lumineux éther ? Quant à cette lumière qu'Humboldt attribuerait à des corps opaques eux-mêmes, elle n'est pour lui que le magnétisme terrestre agissant sur les nuages pour engendrer les aurores boréales[2] ; or, quel rapport y a-t-il entre les aurores boréales et le jour et la nuit ? Ce n'est pas de sa lumière seulement enfin que le soleil et les astres sont le principe pour la terre, mais de son mouvement aussi et de son équilibre ; et comment

1. Reusch, p. 189.
2. *Cosmos*, t. I, p. 215.

l'un et l'autre se produisaient-ils, quand il n'y avait ni soleil ni astres? Il a donc bien fallu que les théologiens sortissent de là, et voici ce qu'ils ont inventé de dire : c'est que, lors qu'au quatrième jour la Bible nous parle enfin du soleil et des astres, ce n'est pas leur création qu'elle nous annonce alors, mais simplement leur mise en œuvre pour l'illumination de la terre, leur création pouvant remonter infiniment plus haut sans que le livre sacré ait jugé à propos d'en parler ! — Qu'a-t-on gagné à ce déploiement [1] d'imagination ? Rien, car, si le soleil et les astres, tout en existant auparavant, n'ont commencé à éclairer la terre qu'au quatrième jour, qu'est-ce qui l'éclairait avant? Les textes sont positifs d'ailleurs. Dieu dit, au verset 14 : *fiant luminaria in firmamento cœli*, comme il a dit : *fiat lux*, au verset 3 ; et le verset 16 nous dit : « Dieu *fit* les deux grands luminaires, » comme le verset 3 nous avait dit : « la lumière fut *faite*. » A quel titre le même mot signifierait-il *créer* dans un verset et *utiliser* dans un autre ? Tout cela est si vrai, que le docteur Reusch, à bout de raisons, finit par nous dire que, si ces explications ne nous conviennent pas, il reste encore à l'orthodoxie une ressource, la ressource des interprétations qui n'accordent à chaque jour qu'une valeur idéale [2]. Et ce ne sera même pas là

1. Reusch, p. 119.
2. P. 191.

son dernier mot encore ! Il a pour le mot de la fin gardé une explication suprême, sa réserve d'ailleurs dans toutes les questions : c'est que, les lois d'alors étant différentes de celles d'aujourd'hui, nous n'avons pas le droit de conclure de l'impossibilité actuelle d'un fait à son impossibilité d'alors. Que n'a-t-il pensé à cela plus tôt, il se serait épargné son livre tout entier !

Voilà le bilan de l'Église sur ce fameux problème de la lumière et des astres. Que nos lecteurs le comparent avec les données de la Science, et qu'ils jugent de quel côté est la certitude.

Et ce bilan est le même sur toutes les autres questions !

La création des êtres vivants s'est faite, suivant la *Genèse*, en trois jours bien distincts, en trois fois bien tranchées : les plantes d'abord, au troisième jour, avant la création du soleil et des astres ; puis, au cinquième jour, *tous* les poissons et *tous* les oiseaux, sortis *tous* des eaux, selon la Vulgate et les Septante (v. 20) ; et, au sixième enfin, *tous* les animaux qui marchent sur la terre. Les mots n'ont pas de sens, si cela n'est pas [1] ; et jusqu'au dix-neuvième siècle l'Église n'a jamais pensé autre chose. Mais la géologie dément tout cela ; car, tout en confirmant que la création des êtres a commencé par les formes les plus simples, et que

1. Voir particulièrement les v. 21 et 25.

les plantes et les poissons sont venus avant les mammifères, elle nous montre, dès les plus anciennes couches, des animaux à côté des plantes, tandis que certaines espèces de poissons et d'oiseaux n'apparaissent dans les couches les plus récentes que quand il y a déjà longtemps que les mammifères existent. Le fait est des plus embarrassants, de l'aveu même du docteur Reusch [1]; mais les théologiens n'ont pas pour rien l'imagination souple, et, deux ou trois pages plus loin, lui-même nous dira avec d'autres que pas un mot du récit génésiaque n'oblige à croire que chacun de ces grands ordres a été créé d'un seul coup. Les mots sont les mots pourtant, et l'on devrait bien reconnaître qu'ils ont un sens!

Ce n'est pas à l'Hexaméron seul que ce système d'interprétations s'applique. Nouveau récit de la création au chapitre II de la *Genèse*, histoire de Caïn, descendants de Seth, déluge universel, sur tous ces points que d'expédients étranges et que de violences aux textes nous trouverions encore! Nous n'en citerons qu'un exemple, qui achèvera de montrer dans quel désarroi les théologiens se trouvent aujourd'hui. A propos du déluge, la critique indépendante avait eu belle à faire remar-

1. « *A dire vrai, je ne sais trop comment concilier tout cela avec les paroles de la* Genèse, *qui ne permettent pas de supposer qu'avant la création des plantes, il existait déjà des animaux aquatiques, quelque rares qu'ils aient été.* » — P. 319.

quer combien de difficultés soulevait la réunion, bien gratuite d'ailleurs, d'un couple de chaque espèce d'animaux dans l'arche. Pour se débarrasser de ces objections, M. Reusch et d'autres théologiens ont trouvé le moyen de soutenir que les animaux voisins de l'arche y avaient seuls fait leur entrée, et que le cataclysme avait bien été universel contre le genre humain, mais non contre les autres espèces animées[1]! Pour eux, chaque fois que le mot *tout* se rencontre appliqué à l'humanité dans les chapitres VI, VII, VIII, IX de la *Genèse*, il doit s'y prendre au sérieux; mais quand il s'y rencontre appliqué aux animaux, il ne doit s'y prendre que comme une formule banale! On ne discute pas une pareille façon de raisonner, on se contente d'en renvoyer l'auteur aux textes[2].

Nous avions tort de dire, dans nos précédents chapitres, qu'après Origène l'Église avait adopté le principe de l'interprétation littérale. Le principe qu'elle a adopté, c'est celui de l'interprétation telle qu'il lui plaît de la faire. Bien habile qui pourrait trouver une formule scientifique, pour résumer le système de l'interprétation orthodoxe! Saint Augustin lui-même admet des allégories

1. Reusch, p. 369.

2. *Genèse*, chap. VI, v. 6, 7, 13, 17, 19, 20. — Chap. VII, v. 2, 4, 14, 15, 16, 21, 22, 23. — Chap. VIII, v. 17, 19, 20. 21. — Chap. IX, v. 19.

dans le récit de la Bible ; et le droit à l'*équivoque* n'a cessé de régner depuis lui jusqu'au docteur Reusch. Au fond, la querelle entre l'Église et la libre critique au sujet de la Bible, c'est la querelle entre le droit à l'interprétation arbitraire et l'obligation à une interprétation rigoureuse, comme celle qu'on appliquerait à tout autre monument historique ; la querelle entre la prétention de soustraire le texte des documents ecclésiastiques aux règles de la critique ordinaire, et la demande bien naturelle de le soumettre à ces règles ; la querelle entre ceux qui commencent par affirmer l'autorité divine de ces documents avant de les avoir examinés, et ceux qui demandent à les examiner avant d'admettre qu'ils sont inspirés de Dieu.

La question ne pourrait être décidée en faveur de l'Église que si elle commençait par établir, sur des témoignages historiques irrécusables, qu'il faut en dépit de tout faire remonter jusqu'à Moïse même ces récits tels qu'ils sont ; et encore aurait-elle à prouver après cela que leur teneur ne peut s'expliquer que par l'inspiration divine. Or, nous avons déjà vu que la date la plus haute où l'Église prétende trouver une trace de l'existence du *Pentateuque*, c'est 476 ans après la mort de Moïse, à la séparation des dix tribus, laps de temps dix fois plus considérable qu'il n'en faut pour laisser place aux interpolations et altérations de toute sorte, dans un temps où la critique historique était si

peu avancée. Pour le docteur Reusch même, qui admet franchement que le texte de la Bible a été corrompu[1], ce n'est pas 476 ans qu'il faudrait dire, mais 580, d'après les chiffres partiels de *Josué*, des *Juges* et de *Samuel*, en contradiction avec le chiffre total donné par le livre des *Rois*. Et, pour placer même à cette date la première trace du *Pentateuque*, que de démentis l'histoire inflige à tous les faits[2] sur lesquels l'Église prétend s'appuyer!

Décidément Voltaire avait du bon.

1. P. 540. — Nous avons déjà vu, page 36, que le docteur Reusch voudrait faire une exception pour les passages qui touchent à la foi et aux mœurs. Mais sur quelles raisons fonde-t-il ce privilège? — Le dogme, dit-il, nous oblige à y croire. — Mais qui nous oblige à croire au dogme, qui suppose ce privilège même?

2. Voir le premier appendice sur Bossuet.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

Préface..... 1

PREMIÈRE PARTIE

LES TÉMOIGNAGES HISTORIQUES

Chapitre I. Position de la question..... 3
II. L'Évangile suivant saint Marc..... 15
III. L'Évangile suivant saint Mathieu..... 25
IV. L'Évangile suivant saint Luc..... 39
V. L'Évangile suivant saint Jean..... 53
VI. Les Pères apostoliques et les *Philosophoumena* 76
VII. Conclusion de la première partie..... 99

SECONDE PARTIE

LES ESSAIS DE CONCILIATION ENTRE LES ÉVANGILES

I. La Logique de l'Église..... 109
II. Les Généalogies du Christ..... 125
III. Les frères et les sœurs de Jésus..... 138
IV. L'Enfance du Christ et la durée de sa prédication..... 159
V. Divergences dans les détails de la vie publique du Christ..... 180
VI. Les antécédents de la Passion..... 198
VII. La Passion..... 218
VIII. La Résurrection..... 250
Conclusion..... 281
Appendice..... 283

Paris.— Imp. E. Capiomont et V. Renault, rue des Poitevins, 6.

BS2555.4 .C85
evangiles et l'histoire
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00050 3781